

Cleyton Murilo Ribas

**LINGUAGEM, FORMAÇÃO E PRÉ-JUÍZO: ESTRIDÊNCIAS E FILIAÇÕES ENTRE THEODOR W.  
ADORNO E JACQUES DERRIDA**

Tese submetida ao Programa de Pós-  
Graduação em Educação da Universidade  
Federal de Santa Catarina para a Obtenção  
do Grau de Doutor em Educação.  
Orientador: Prof. Dr. Alexandre Fernandez  
Vaz.  
Co-Orientadora: Prof. Dra. Ione Ribeiro  
Valle

Florianópolis  
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Ribas, Cleyton Murilo  
LINGUAGEM, FORMAÇÃO E PRÉ-JUÍZO : ESTRIDÊNCIAS E  
FILIAÇÕES ENTRE THEODOR W. ADORNO E JACQUES DERRIDA /  
Cleyton Murilo Ribas ; orientador, Alexandre Fernandez Vaz  
; coorientador, Ione Ribeiro Valle. - Florianópolis, SC,  
2017.  
110 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Ciências da Educação. Programa de Pós  
Graduação em Educação.

Inclui referências

1. Educação. 2. Theodor W. Adorno. 3. Jacques Derrida.  
4. Linguagem. 5. Pré-juízo. I. Vaz, Alexandre Fernandez.  
II. Valle, Ione Ribeiro. III. Universidade Federal de  
Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Educação. IV.  
Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
CURSO DE DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

**“LINGUAGEM, FORMAÇÃO E PRÉ-JUÍZO: ESTRIDÊNCIAS E FILIAÇÕES ENTRE  
THEODOR W. ADORNO E JACQUES DERRIDA”**

Tese submetida ao Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Educação do Centro de Ciências da Educação em cumprimento parcial para a obtenção do título de Doutor em Educação.

**APROVADO PELA COMISSÃO EXAMINADORA em 20/12/2016**

Dr. ALEXANDRE FERNANDEZ VAZ (PPGE/CED/UFSC-Orientador)  
Dra. IONE RIBEIRO VALLE (PPGE/CED/UFSC-Coorientadora) *Ione Valle*  
Dr. JAISON JOSÉ BASSANI (PPGE/CED/UFSC -Examinador) *Jaison Bassani*  
Dr. DELAMAR JOSÉ VOLPATO DUTRA (PPGFIL/UFSC -Examinador) *Delamar J. V. Dutra*  
Dra. FRANCIELE BETE PETRY (PPGE/CED/UFSC -Examinadora) *Franciele Bete Petry*  
Dr. EDUARDO GUERREIRO BRITO LOSSO (PPGFIL/UFRJ –Examinador)  
Dr. EMILIANO MATIAS GAMBAROTTA (CONICET ARGENTINA–Examinador) *Emiliano*  
Dr. FÁBIO MACHADO PINTO (PPGE/CED/UFSC-Suplente)  
Dr. CHRISTIAN MULEKA MWEWA (UFMS-Suplente)

**CLEYTON MURILO RIBAS**  
**FLORIANÓPOLIS/SANTA CATARINA/DEZEMBRO/2016**

*Prof. Eliseu Antonio Paim*  
Coordenador da PPGE/CED/UFSC  
Portaria nº 1934

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor e orientador Alexandre Fernandez Vaz por ter proporcionado a oportunidade e o incentivo para a realização da presente tese, além de trabalhar baseado sempre na compreensão, paciência e confiança, elementos fundamentais que justificam os aspectos positivos da pesquisa. Antecipa-se que os possíveis insucessos e limitações presentes no trabalho são de total responsabilidade do doutorando.

Os agradecimentos se entendem também à banca de qualificação, composta pelos professores Ione Ribeiro Valle, Delamar José Volpato Dutra e Franciele Bete Petry, que em muito contribuíram para as reflexões metodológicas sobre a construção da argumentação textual.

Aos familiares que sempre motivaram positivamente a escolha dos projetos pessoais do acadêmico.

Aos amigos do IFSC de Jaraguá do Sul, por auxiliarem e compreenderem os desafios do período de escrita da Tese.

Ao professor Jean-François Kervégan pelo acolhimento e apoio na Universidade de Paris I.

À CAPES, pela concessão da bolsa PDSE durante o terceiro ano do doutoramento, a qual possibilitou a dedicação exclusiva aos estudos e acesso aos documentos essenciais para o aperfeiçoamento argumentativo do presente trabalho.

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apresentar as afinidades entre os escritos de dois relevantes pensadores da diferença do século XX, Theodor W. Adorno e Jacques Derrida a partir de três temáticas comuns: a linguagem como expressão, a refutação dos pré-juízos nos panoramas sociais e a educação como alternativa ao processo civilizatório da barbárie. Para isso, pretende-se mostrar inicialmente, no primeiro capítulo, as principais proposições que determinam os diálogos indiretos entre os escritos de ambos os autores, buscando contextualizar o quadro acadêmico francês de recepção dos textos de Adorno a fim de compreender os motivos que levaram Derrida não trabalhar diretamente com as discussões de Adorno em seus textos publicados. O único texto derridiano que alude diretamente aos escritos adornianos foi apresentado em 2001, na ocasião de agradecimento ao prêmio *Adorno* recebido na cidade de Frankfurt. Sabe-se que mesmo este texto apresenta-se de modo panorâmico e devido a sua natureza de agradecimento e festividade, limita-se a apresentar Adorno de modo superficial, sem aprofundar questões elementares. No segundo capítulo, buscar-se-á, inicialmente, reproduzir os argumentos sustentados por Adorno pelo intermédio da exegese dos textos que compõem o contexto da obra de 1966 "Dialética Negativa", assim como retomar-se-ão os textos sobre a noção de escritura de Derrida com o propósito de evidenciar as aproximações que ambos os autores possuem na concepção de linguagem e na refutação da metafísica tradicional. Posteriormente, far-se-á a tomada exegética da teorização sociológica de Adorno sobre os fundamentos da personalidade autoritária e comparar-se-á com a crítica ao misticismo da autoridade do direito que a justiça como desconstrução possibilita pelos textos de Derrida. Por fim, no capítulo final, os escritos sobre educação e semicultura adornianos ganham destaque ao contraporem-se às perspectivas da filosofia da tradução, hospitalidade e perdão de Derrida, na refutação da heteronomia internalizada dos discursos e na defesa de uma nova instância de institucionalização da filosofia, não restrita ao seu ensino apenas, mas determinante no processo de discussão social.

**Palavras-chave:** Theodor W. Adorno; Jacques Derrida; Linguagem; Pré-juízo; Educação.

## ABSTRACT

The present work aims to present the affinities between the writings of two relevant thinkers of the difference of the twentieth century, Theodor W. Adorno and Jacques Derrida from three common themes: language as expression, refutation of pre-judgments in social panoramas and education as an alternative to the civilizing process of barbarism. In order to do so, it is intended to show initially, in the first chapter, the main propositions that determine the indirect dialogues between the writings of both authors, seeking to contextualize the French academic framework of reception of the texts of Adorno in order to understand the reasons that Derrida not to work directly with Adorno's discussions in his published texts. The only derridian text that alludes directly to the adornings writings was presented in 2001, in occasion of thanks to the prize *Adorno* received in the city of Frankfurt. It is known that even this text is presented in a panoramic way and due to its nature of festivity, it is limited to presenting Adorno superficially, without deepening elementary questions. In the second chapter, it will be tried, initially, to reproduce the arguments supported by Adorno through the exegesis of the texts that make up the context of the 1966 work "Negative Dialectic", as well as the texts on the notion of Writing of Derrida with the purpose of evidencing the approaches that both authors have in the conception of language and the refutation of traditional metaphysics. Subsequently, the exegetical take-up of Adorno's sociological theorization on the foundations of the authoritarian personality will be compared with the criticism of the mysticism of the authority of law that justice as deconstruction makes possible through Derrida's texts. Finally, in the final chapter, the writings on Adorian education and semi-culture stand out in opposing the perspectives of Derrida's philosophy of translation, hospitality and forgiveness, in refuting the internalized heteronomy of discourses, and in defending a new instance of institutionalization of philosophy, not restricted to its teaching alone, but determinant in the process of social discussion.

**Keywords:** Theodor W. Adorno; Jacques Derrida; Language; Preconception; Education.

## RÉSUMÉ

Cette étude vise à présenter les similitudes entre les écrits de deux penseurs importants de la fin du XX<sup>e</sup> siècle, Theodor W. Adorno et Jacques Derrida à partir de trois thèmes communs: le langage comme expression, la réfutation des pré-jugements sur panoramas sociaux et l'éducation comme une alternative à la civilisation du processus de barbarie. Pour cela, il y a l'intention de montrer d'abord, dans le premier chapitre, les principales propositions qui déterminent le dialogue indirect entre les écrits des deux auteurs, qui cherchent à contextualiser le cadre universitaire français de la réception des textes d'Adorno afin de comprendre les raisons de Derrida ne pas travailler directement avec les discussions d'Adorno dans ses textes publiés. Le seul texte que Derrida fait allusion directement aux écrits Adorno a été présenté en 2001 à l'occasion du prix *Adorno* reçu dans la ville de Francfort. Il est connu que même ce texte est présenté en mode panoramique et en raison de sa nature de remerciements et de fête, la présentation d'Adorno est limitée superficiellement, sans préciser les questions fondamentales. Dans le deuxième chapitre sera recherchée, d'abord, la reproduction des arguments avancés par Adorno au moyen de l'exégèse des textes qui composent le contexte des travaux de 1966 "Dialectique Négative", et va reprendre les textes sur la notion de l'écriture de Derrida, afin de mettre en évidence les approches que les deux auteurs ont dans la conception du langage et de réfutation de la métaphysique traditionnelle. Plus tard, il sera question la théorisation exégétique sociologique d'Adorno sur les fondements de la personnalité autoritaire et elle sera comparée à la critique de l'autorité mystique du droit à la justice comme déconstruction de textes chez Derrida. Enfin, dans le dernier chapitre, les écrits sur l'éducation et semiculture d'Adorno prendra de l'importance pour contrer les perspectives de la philosophie de la traduction, l'hospitalité et le pardon de Derrida, dans la réfutation de l'hétéronomie du discours intériorisé et de la défense d'une nouvelle instance de institutionnalisant la philosophie, ne se limite pas à leur enseignement seulement, mais décisive dans le processus de discussion sociale.

**Mots-clés:** Theodor W. Adorno; Jacques Derrida; Langage; Préjugés; Education.

## SUMÁRIO

<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS .....</b>	<b>10</b>
-------------------------------------	-----------

<b>CAPÍTULO I: RECEPÇÃO DE ADORNO NA FRANÇA: ORIGENS DA PROBLEMÁTICA .....</b>	<b>13</b>
--	-----------

1.1 Lyotard, o <i>diavolo</i> e a política: o julgamento controverso de Adorno.....	14
1.2 O retorno lyotardiano aos escritos de Adorno e o enfrentamento derridiano.....	16
1.3 <i>Le Différend</i> e <i>L'Inhumain</i> – a camuflagem da dialética negativa como fundamento filosófico .....	17
1.4 O Prêmio <i>Adorno</i> e o discurso derridiano sobre Frankfurt.....	20
1.5 O animal e o ser humano – relações de linguagem, direito e violência .....	22

<b>CAPÍTULO II: LINGUAGEM, TEXTO E ESCRITURA: A ENUNCIÇÃO FILOSÓFICA PARA ALÉM DA COMUNICAÇÃO DE CONCEITOS .....</b>	<b>25</b>
--	-----------

2.1 Linguagem como garantia da indeterminação do outro – crítica da comunicação.....	26
2.1.1 A linguagem no Laboratório das <i>Dialéticas</i> .....	26
2.1.2 A linguagem na <i>Dialética do Esclarecimento</i> .....	29
2.1.3 A linguagem na <i>Dialética Negativa</i> .....	32
2.1.3.1 A preparação de <i>Dialética Negativa</i> .....	32
2.1.3.2 A resistência do não-idêntico: linguagem como expressão .....	34
2.1.4 Derrida, linguagem e o complexo das diferenças.....	37
2.1.4.1A Gramatologia derridiana e a linguagem como rastro .....	37
2.1.4.2 Escritura e diferença – a linguagem como ausência.....	40
2.2 Linguagem e Filosofia – Paralelos entre Adorno e Derrida.....	42
2.2.1 Nos limiares da filosofia: o papel do filósofo na linguagem.....	42
2.2.1.1 Os primeiros escritos sobre filosofia de Adorno .....	42
2.2.1.2 As margens linguísticas da filosofia .....	46
2.3 Sacralização da linguagem filosófica e as condições de sua tradutibilidade.....	47
2.3.1 As palavras estrangeiras e o jargão inautêntico .....	48
2.3.2 A possibilidade da tradução na concepção derridiana.....	50
2.4 O inominável e a tentativa de dizer o impossível.....	52
2.4.1 O inominável da linguagem: Adorno leitor de Beckett.....	53
2.4.2 Derrida, a linguagem e o imperdoável.....	56

<b>CAPÍTULO III – LEI, PERSONALIDADE AUTORITÁRIA E PRÉ-JUÍZO – A ILEGITIMIDADE DA INSTITUIÇÃO DO PODER PELO JUÍZO DA LINGUAGEM .....</b>	<b>60</b>
--	-----------

3.1 O antissemitismo e mistificação da Lei – as faces do processo de burocratização .....	60
3.1.1 Adorno e a pesquisa sociológica.....	61
3.1.2 Derrida e a força de Lei – o processo de mistificação da autoridade .....	66
3.2 As alternativas ao combate de mutilação da vida.....	69
3.2.1 Estranheza, Estrangeirismo e Fragmentação .....	69
3.2.2 Hospitalidade, acolhimento e o estrangeiro.....	72
3.3 Pré-juízos diante da lei e o nome Auschwitz .....	75
3.3.1 Metafísica mínima: a experiência metafísica depois de Auschwitz.....	76
3.3.2 Pré-juízos diante da lei: o místico e o velado como fundamento da barbárie .....	79

<b>CAPÍTULO IV – FORMAÇÃO FILOSÓFICA – UMA SAÍDA DA CRISE DA CRÍTICA PELO INTERMÉDIO DA EDUCAÇÃO .....</b>	<b>83</b>
--	-----------

4.1 Identidade e cultura – as bases da crítica e seu pensar meta-referencial.....	83
4.1.1 A posição da crítica perante a cultura e sociedade para Adorno .....	84
4.1.2 A posição da crítica perante a cultura, sociedade e arte para Derrida.....	86
4.2 Semiformação e a condição das universidades .....	89
4.2.1 Teoria adomiana da Semiformação .....	89
4.2.2 As condições e os condicionamentos da universidade em Derrida.....	92
4.3 Educar após Auschwitz e a greve dos filósofos .....	95



4.3.1 Auschwitz e os tabus sobre a profissão de ensinar.....	95
4.3.2 A filosofia e os professores.....	98
<b>CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS .....</b>	<b>101</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>103</b>

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Promover uma aproximação entre duas posturas filosóficas academicamente distanciadas pode suscitar críticas e desmerecimentos da parte do leitor por diversos fatores relacionados ao problema da fidelidade teórica da fundamentação. Contudo, a interlocução proposta pela presente tese parte da premissa derridiana de que as investigações científicas sofrem de uma influência acentuada da figura clássica do antagonismo presente em debates que limitam, ou mesmo interditam, a capacidade de escuta atenta capaz de repensar questões elementares em troca de um inquérito abusivo cujo objetivo restringe-se à crítica irrefletida da argumentação (Derrida, p.83-4, 1995).

A exploração conceitual que se dispõe aqui tem como mote o levantamento de possíveis filiações entre o processo da elaboração da obra de Theodor W. Adorno (1903-1969), que se considerará expoente da primeira geração da Teoria Crítica do século XX, com os construtos teóricos de Jacques Derrida (1930-2004), exemplo de destaque das transformações filosóficas, identitárias e sociológicas da segunda metade do século XX.

Tendo em vista que os instrumentos da tradição filosófica são os conceitos, Adorno desenvolve, na obra de 1966, *Dialética Negativa*, uma elucidação acerca deles. Sabendo que os conceitos são implicitamente concretizados pela linguagem em que estão imersos, levanta-se o questionamento sobre a possibilidade da neutralidade dos aspectos linguísticos como organização do pensamento. O autor defende que o pensamento por si mesmo passa a representar um contato com outros textos impostos na tradição, em uma metodologia de repetição e reprodução das estruturas lógicas já consolidadas pela exclusão e fomentação do poder. Por tudo isso, a linguagem na *Dialética Negativa*, assim como acontece na obra conjunta com Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento*, não é um ente autônomo, mas expressão das relações sociais, tornando-se fundamental criar condições de rompimento da ilusão de uma identidade total para que seja possível salvar aquilo que não é conceitual e tampouco idêntico, mas componente legítimo da linguagem como parte do próprio conceito (Adorno, 2012).

Na reunião de pequenos textos denominado “Mensagens numa garrafa”, Adorno (1996, p.40) afirma ser inominável o que os nazistas fizeram com os judeus no âmbito da linguagem – e, evidentemente não só nele – cuja totalidade sistemática e planejada retira qualquer possibilidade de expressão das palavras. Já em seus textos sobre educação e emancipação, o pensador frankfurtiano defende que as condições de produção do horror totalitarista ainda persistem, fazendo com que o papel da educação dos indivíduos seja o de evitar que Auschwitz não se repita, pois a ideia de formação “está necessariamente postulada, a de uma situação da humanidade, sem *status*, nem exploração” (Adorno, 1995a, p. 119).

Por sua vez, o conjunto de escritos derridianos são demarcados pelo objetivo comum de revelar o constrangimento teórico que as tradições metafísicas são responsáveis em sua postura logocêntrica. Do mesmo modo que em *Dialética Negativa* de Adorno, a postura teórica que prevalece é a da refutação dos conceitos limitados pela tradição filosófica. As bases argumentativas presentes em suas primeiras obras situam-se nos indecíveis, definidos como operadores de leitura capazes de assinalar para todos os limites do discurso ordinário (Derrida 1991). Os indecíveis questionam os postulados universais, garantindo condições de resistência aos pré-juízos e ao pensamento estereotipado pelas normas da linguagem recorrente.

Um dos indecíveis que remete ao escopo da presente tese constitui o termo francês *écriture*, que na língua portuguesa corresponde a duas possibilidades de tradução: escrita e escritura. Ambas as traduções tornam-se relevantes para a compreensão da abordagem tradicional do termo, e para a perspectiva proposta pelo autor franco-argelino, para além dos limites da noção da linguagem moderna, reconsiderada pelo autor como processo de criação. Na primeira acepção, a escrita é considerada como resultado de elaboração de textos e contextos que se organizam perante uma centralidade preconizada pela fala e traduzida pelos símbolos dela oriundos, promovendo um conjunto de tensões comunicacionais. Na segunda acepção, a escritura recebe uma valoração social que ultrapassa a esfera linguística, sendo mensurada pela ideologia que a sociedade impõe perante a esfera econômica, angariando as determinações do discurso de propriedade privada para a comunicação. Nessa ótica, Sheehan (2004) ressalta que a leitura pós-moderna empresta da teoria crítica e da filosofia de Nietzsche a noção de rejeição da linguagem como signo, que é estendida para a figuração de metáforas, metonímias e antropomorfismos. Esta configuração não representa o mundo com precisão, pelo contrário, condiciona o comando instrumental da linguagem (Sheehan, 2004, p.23, trad. nossa).

A leitura derridiana da ordem social estabelecida e dos seus valores preponderantes de cunho tradicional colocam na teoria da Desconstrução a possibilidade de superação dos condicionamentos dos discursos estabelecidos, proporcionando alternativas para a superação da subordinação da linguagem aos aparatos logocêntricos, etnocêntricos e ao conceito de ciência e sua subversão lógica. A pretensão da razão instrumentalizada sujeita o discurso ao não desdobramento e à pretenciosa imparcialidade de suas sentenças, caracterizando as ambiguidades e contradições da sociedade de consumo e do potencial capitalista de padronização da totalidade.

A revelação das ambivalências da instrumentalização da razão está expressa no pensamento derridiano pela concepção da “différance”. Em língua francesa, o vocábulo que expressa o significado do termo *diferença* é “différance”. Para o autor argelino, o quadro de determinação fonética permite trocar a letra “a” pela letra “e” sem perda ou mudança do som a palavra oral. Contudo, esse neologismo derridiano “différance” inverte o valor da representação da fala pela escrita, colocando à prova toda a regra fundamentada no fonocentrismo social, além de transgredir o código ortográfico canônico. A letra “a” não é ouvida, permanece discreta, silenciosa e secreta, tendo como consequência o abalo da estrutura da razão logocêntrica, permitindo a consciência das condições teológicas da realidade metafísica tradicional e da inviabilidade da neutralidade dos discursos.

Como consequência, o construto teórico da “différance” mostra a inviabilidade do indivíduo social ser o detentor único da credibilidade do discurso que profere<sup>1</sup>. Assim, no bojo das argumentações derridianas encontra-se a intradutibilidade da experiência, cujo parentesco com a obra de Adorno, principalmente no que concerne à incapacidade da experiência filosófica, é notória. A “différance” derridiana constitui a disposição para pensar a diferença de si e do outro cujo objetivo busque os desdobramentos sociais condicionados, tornando-se capaz de preparar um ambiente crítico das determinações das estruturas ideológicas e dos seus centros (Derrida 2009).

Na obra *A Escritura e a Diferença*, Derrida (2009) demonstra que o conceito de estrutura possui uma influência direta da noção de *episteme* e, consequentemente, segue os padrões da Ciência e da Filosofia ocidentais (p.407). De modo bastante semelhante ao construto argumentativo de Adorno sobre a determinação da linguagem e de seu caráter limitante garantido pela comunicação do conceito previamente elaborado, Derrida confere à intervenção da linguagem comum a função de deslocar metaforicamente para a lógica as postulações implícitas dos enunciados estruturalistas. A configuração de centros dialeticamente definidores da objetividade das estruturas faz com a linguagem se transforme em conjuntos de signos, destituídos de significados próprios, mas definidores dos discursos e do jogo de significação determinante das interpretações possíveis (Derrida, 2009, p. 409).

Dessa maneira, torna-se possível sustentar que Derrida define o conceito de estrutura suplantado pela concepção dialética de centro. Tal dialeticidade pode ser verificada pela análise da funcionalidade da referida concepção: inicialmente, o centro da estrutura serve de fundamento originário, conjunto de princípios que determinam as variantes da presença credível; concomitantemente, o centro nunca está presente, significa o não-lugar, torna-se “cúmplice da redução da estruturalidade da estrutura” (ibid., p. 408).

Outra aproximação factível entre Derrida e Adorno encontra-se na análise interpretativa dos conceitos. De um lado, Adorno defende a noção de constelação de conceitos, atrelada à experiência filosófica na identificação do não-idêntico. De outro, Derrida parte para a defesa da retomada da história do conceito, relevando principalmente os diferentes centros que o vocábulo recebeu perante suas significações (Derrida, 2009). Para exemplificar, Derrida demonstra que a concepção de estrutura precisou “desconsiderar” suas concepções passadas em nome da sua legitimidade metafisicamente garantida (ibid., p.424). Para Derrida, a imediatez é a marca do discurso metafísico, capaz de proporcionar o *jogo* entre presença e ausência das concepções conceituais. Graças a ele, a origem cai no esquecimento e a linguagem afirma o “mundo dos signos” (ibid., p.425).

No texto “Deconstructive Theology”, Ward (2003) elabora uma pertinente contribuição para o presente debate quando apresenta a noção de desconstrução derridiana como diferimento endêmico do significado da linguagem dentro de si própria. Tendo por base que Derrida preocupa-se com os efeitos do tempo e dos condicionamentos provenientes das constantes variações dos centros que um conceito pode sofrer, Ward defende que a desconstrução é uma concepção axiomática devido às redes de identidades e diferenças impostas no deslocamento transcendental dos significados proporcionados pelos signos. Por essa razão, os discursos são considerados alegorias da “différance”, responsáveis pela negociação contínua da linguagem a prescrever os conceitos figurados do real e eliminar ou promover o deslizamento semântico do não-idêntico, em termos de não enunciá-lo (ibid., p.80).

A presente tese apresenta-se em quatro capítulos. No primeiro, optou-se por reconstituir as principais aproximações francesas da obra de Adorno no contexto que vivenciou Derrida, apresentando possíveis respostas para que o diálogo entre esses autores não tenha se efetivado de modo mais preciso em textos acadêmicos derridianos. No segundo capítulo, coloca-se a noção de linguagem e seu problema de inexpressividade filosófica e sobretudo comunicacional sustentada pela dupla de pensadores aqui destacada, enfatizando as soluções propostas pela imponderabilidade das palavras e de sua relação conceitual. Por sua vez, o terceiro capítulo evoca a pesquisa sociológica adorniana sobre a noção de pré-juízo e a personalidade autoritária e sua vinculação com a concepção derridiana da força de lei ainda inerente nas práticas sociais, sobretudo nas instituições do Direito. O propósito do capítulo é de servir de passagem da noção de linguagem incomunicável até o seu processo de internalização da

<sup>1</sup> “Nada – nemhamente presente e indiferente [*indifférent*] – precede, pois, a *différance* e o espaçamento. Não existe qualquer sujeito que seja agente, autor e senhor da *différance*, um sujeito ao qual ela sobreviria, eventualmente e empiricamente. A subjetividade – como a objetividade – é um efeito de *différance*, um efeito inscrito em um sistema de *différance*”. (Derrida, 2001, p.34)

sacralização abstrata de regras e leis sociais como meio de imposição totalitária de condicionantes irrefletidos pelos sujeitos sociais. No último capítulo, o debate é remetido para o quadro conceitual da educação e da crítica da cultura, desvelando os meios pelos quais o processo de semiformação se propaga na sociedade e, principalmente, nas instituições educacionais. Com o objetivo de angariar resistência à reprodução do sistema de heteronomias que perpassam diferentes núcleos de formação, Adorno e Derrida apresentam alternativas críticas próximas da disposição anti-barbárie da perspectiva da filosofia com seu ensino e efetividade.

A passagem da linguagem comunicativa e restritiva da expressão para o pré-juízo abstrato e universalizável cuja autoridade está imposta no sistema de normatização das condutas da esfera pública preparam o diálogo sobre as noções de formação, sobretudo filosófica, que tanto Adorno quanto Derrida apresentam como solução ao processo de centralidade do conhecimento logocêntrico e da barbárie civilizatória. Trata-se não apenas o processo de reflexão filosófica, da autorreflexão argumentativa ou mesmo da desconstrução desmanteladora de princípios desumanos, mas, sobretudo a possibilidade de uma singularidade não condicionada, uma hospitalidade não limitada pela tolerância e que não signifique o fornecimento do direito de sobreviver, mas a promoção de espaços e discussões indecíveis que signifiquem, ao mesmo tempo, uma possibilidade de risco e de chance repensar a organização social.

## CAPÍTULO I

### RECEPÇÃO DE ADORNO NA FRANÇA: ORIGENS DA PROBLEMÁTICA

O pensamento europeu do século XX não é homogêneo em sua formação ou caracterização metodológica. Ainda que seja de conhecimento público o intenso intercâmbio dos filósofos de Frankfurt nas discussões da academia francesa, notadamente nas universidades de Paris, a receptividade do pensamento da Teoria Crítica não se apresenta um diálogo consonante. A relação entre os pensamentos francês e alemão institui por si mesma uma problemática filosófica de ampla complexidade, cujo legado recairá na abordagem central do presente capítulo. O historiador da filosofia Émile Boutroux (1926, p.166-193) desenvolve um ensaio em que pondera sobre algumas hipóteses das diferenças entre as filosofias alemã e francesa. Sua conclusão assertiva de que “o pensamento alemão e o pensamento francês apresentam-se como profundamente diferentes, mas não contraditórios, pode-se mesmo dizer que eles se apresentam como complementares” (ibid., p.185, trad. nossa) impulsiona as pretensões dos próximos parágrafos.

Torna-se válido ressaltar que a recepção da Teoria Crítica na França constitui apenas um dos diversos desdobramentos possíveis entre o pensamento alemão e a academia francesa. A necessidade de retomar o panorama intelectual francês no que se refere aos escritos e interpretações de Theodor W. Adorno justifica-se pelo fato deste autor ser, paradoxalmente, um dos principais pensadores de ruptura paradigmática sobre os diálogos e discussões propostas pelos pensadores dos movimentos de teoria política que compuseram o contexto e as interlocuções de Maio de 1968. Lyotard, Levinas, Foucault e, especialmente, Jacques Derrida em alguma instância de seus escritos, porém sempre indiretamente, referendaram a relevância de Adorno nas diretrizes do pensamento do século XX, bem como enfatizaram a premente demanda de rediscuti-lo.

Dessa maneira, poder-se-ia conjecturar que as universidades francesas teriam como mote, desde os anos que seguiram às filosofias reacionárias geradoras dos conflitos de maio de 68, um acréscimo considerável de núcleos de pesquisa, traduções e congressos sobre a Escola de Frankfurt, haja visto seus argumentos terem tratamento marcadamente antissistema. Contudo, tais predições não se concretizaram. No final dos anos 1960, o contexto acadêmico parisiense estava motivado pela discussão marxista com influências profundas das análises sobre semiologia, bem como pela escola lacaniana, cujas determinações baseavam-se, sobretudo, nos escritos de Sigmund Freud e em sua crítica. A incredulidade com relação ao individualismo defendido pelos teóricos de Frankfurt pautava-se no desconhecimento e no temor de que uma retomada do liberalismo estivesse sendo propagada a partir do momento em que a perspectiva individualista das influências sociais, históricas e psicológicas ganhava papel central dos escritos da Teoria Crítica<sup>2</sup>.

O professor Jean-François Kervégan (2015<sup>3</sup>) explica que o contexto universitário francês dos anos 1960 e 1970 estava polarizado pelas discussões em torno da obra de Althusser. Além disso, Kervégan (p.56-57, 2015) testemunha que autores alemães da Escola de Frankfurt como Adorno ou Habermas nunca foram propostos, ou mesmo evocados, durante a sua formação universitária na Sorbonne, entre os anos de 1970 e 1980. O primeiro diálogo acadêmico de relevância sobre a temática deu-se em meados dos anos 1980, graças ao seminário intitulado *Philosophie et politique en Allemagne*, organizado na *École Normale Supérieure* (ENS) pelo próprio Kervégan, juntamente com Catherine Colliot-Thélène e Élisabeth Kaufmann.

É nesse panorama de desencontros teóricos que se torna lícito inserir a entrevista de Jacques Derrida concedida a Klaus Englert pouco antes da entrega do prêmio Adorno<sup>4</sup>. Nela, o argelino admite nunca ter lido intensamente Adorno, além de constatar que a filosofia francesa do pós-guerra pouco se interessou com a considerada primeira geração da Teoria Crítica<sup>5</sup>. Ao mesmo tempo, o autor reconhece afinidades teóricas acentuadas, porém pouco desenvolvidas no transcorrer do histórico de suas publicações. Pode-se perceber o caráter refratário das considerações derridianas sobre Adorno no próprio discurso *Fichus: discours de Francfort*<sup>6</sup>, proferido na ocasião da cerimônia de entrega do prêmio em Frankfurt.

Na mesma direção constatativa, o professor Miguel Abensour (2005) em seu artigo “Malheureux comme Adorno en France ?” lembra de dois fatos que corroboram o ponto de vista derridiano sobre a receptividade acadêmica

<sup>2</sup> Sobre o contexto universitário parisiense do pós 1968, ver Zima (2004).

<sup>3</sup> A entrevista de Jean-François Kervégan encontra-se na revista acadêmica *Esprit*, Habermas, le dernier philosophe ; n.417, Paris, 2015, p. 55-68.

<sup>4</sup> Prêmio instituído pela cidade de Frankfurt e pela editora Suhrkamp, concedido a cada três anos aos destaques intelectuais. Antes de Derrida, outros teóricos importantes foram premiados: Norbert Elias (1977), Jürgen Habermas (1980), Günther Anders (1983), Michael Gielen (1986), Leo Löwenthal (1989), Pierre Boulez (1992), Jean-Luc Godard (1995) e Zygmunt Bauman (1998)

<sup>5</sup> Entrevista publicada pela primeira vez em julho de 2013. Ver em: DERRIDA, J. Ich habe Adorno nie intensiv gelesen. [15 de julho, 2013]. Berlin: *Tageszeitung*. Entrevista concedida a Klaus Englert. Disponível em: <<http://www.taz.de/!5063287/>>. Acesso em: 12 mar. 2015.

<sup>6</sup> DERRIDA, J. *Fichus: discours de Francfort*, Galilée, Paris 2002.

francesa de Adorno. O primeiro, datado de 1961, narra a ocasião do curso ministrado por Adorno no *Collège de France*, em que, segundo Kostas Axelos, não havia mais de dez ouvintes para frequentar as conferências<sup>7</sup>, o que destoava dos cursos adornianos na Alemanha, marcados pela presença numerosa do público, além de registros e transcrições das suas comunicações. O outro argumento utilizado pelo professor Abensour (2005) refere-se à ocasião de lançamento da primeira versão francesa da obra *Dialética Negativa*, eclipsada pelos meios de comunicação franceses em sua apresentação e divulgação, notadamente comprovada com os artigos do influente jornal francês *Le Monde*, cujo enfoque fora acentuadamente limitado se comparado com o lançamento das obras de seus contemporâneos.

Somente em 1972, com Jean-François Lyotard, inicia-se uma interlocução crítica sobre os escritos de Adorno na França. A pontual análise lyotardiana desconsidera grande parte da obra de Adorno, tendo como escopo a elevação dos próprios conceitos e o debate com Jacques Derrida acerca da noção de pré-juízo e de julgamento. Apenas quase quarenta anos depois, com Michèle Cohen-Halimi (2014) na obra intitulada *Stridence spéculative*, a tensão entre os escritos dos três teóricos – Adorno, Derrida e Lyotard – será o objeto de uma investigação acadêmica.

Nesta publicação, a pesquisadora desloca o conceito de estridência da obra *Les voix du silence* de Malraux para explicar a estreita relação entre Adorno, Lyotard e Derrida no que tange ao debate iniciado e desenvolvido nos Colóquios realizados na comuna francesa de Cerisy no início dos anos 1980. Partindo da noção de estridência como “absoluto relativo”, pela qual a diferença entre obras e teorias estão imbricadas por parentescos formais não partilhados entre os autores, Cohen-Halimi elabora a tese de que existe uma querela entre Derrida, Lyotard e de suas possíveis junções ou disjunções que estão correlacionadas com a *Dialética Negativa* de Adorno, que se consolida de modo estridente, não partilhado ou reconhecido.

Nesse quadro, vale ressaltar que Lyotard dialoga com os escritos de Adorno de modo dual, ou ainda com uma perspectiva exegética tripla. De um lado, destacam-se os comentários do artigo de 1972 intitulado “Adorno comme diavolo” por apresentarem uma postura avassaladora de desaprovação. O pensador francês demonstra-se convencido de que a noção adorniana negativa de sujeito, baseada na autocrítica materialista da linguagem limita-se a argumentos teológicos. Para Lyotard, a crítica do processo racional alienador não é efetivada pela estratégia do teórico de Frankfurt de retomada da conciliação entre sujeito e objeto, sendo por isso a teoria adorniana comparada à figura literária de *diavolo*, como representação das saudades do transcendente desconhecido. Por outro lado, Lyotard voltará, em 1981, aos argumentos políticos de Adorno a fim de apontar possíveis lacunas na filosofia da linguagem de Derrida. Na apresentação *Discussions, ou: phraser ‘après Auschwitz’*, Lyotard apropria-se de argumentos adornianos sem aludir às críticas tecidas em 1972. Por fim, será apenas nas obras *Le Différend* (1983) e *L'Inhumain* (1988) que a filosofia adorniana voltará a ser discutida, de modo coadjuvante, com questionamentos pontuais e moderados.

O presente capítulo terá como escopo o aprofundamento das convergências e divergências textuais explícitas da recepção dos escritos de Adorno na academia francesa no que se refere às discussões de linguagem e à construção da noção de julgamento. Para tanto, elegeu-se os textos de Lyotard e de Derrida supracitados, assim como as contribuições contemporâneas francesas de Cohen-Halimi, Borradori, Rogozinski e Pierre Zima, no propósito de mostrar os elementos que constituem os fundamentos da tese. As seções do capítulo prezarão pela apresentação ainda panorâmica do objeto investigado, reconstituindo as raízes responsáveis pela elaboração das hipóteses levantadas na pesquisa.

### 1.1 Lyotard, o *diavolo* e a política: o julgamento controverso de Adorno

Os comentários de Lyotard sobre as obras de Adorno constituem uma relevante interlocução entre filosofias francesas contemporâneas e a primeira geração da Escola de Frankfurt. Temas como política, estética, filosofia do direito, filosofia da linguagem e teoria do conhecimento formam os pilares fundamentais das análises lyotardianas de Adorno. Dentre todos os escritos, destaca-se um texto, em especial, por constituir uma exegese direta da obra de Adorno publicada em 1948, *Filosofia da Nova Música*. O artigo de 1972 intitulado *Adorno comme diavolo* é um dos primeiros textos de língua francesa preocupado em não apenas interpretar enciclopedicamente Adorno, mas ponderar sobre sua representatividade, sua importância e, principalmente, sua postura perante o panorama crítico da sociedade capitalista.

Zima (2004) enfatiza que Lyotard foi um dos primeiros intelectuais franceses que compreendeu os aspectos políticos e históricos preponderantes na obra *Filosofia da Nova Música*, baseada na função de denúncia que as manifestações artísticas possuem, não reduzindo a obra a um ensaio de pretensões unicamente estéticas. Todavia, esse enaltecimento inicial apaga-se perante os ataques lyotardianos posteriores. Desde o final do primeiro parágrafo do

<sup>7</sup> Segundo a biografia de Muller-Doohm(2004), os cursos de Adorno do inverno letivo de 1960-61 estavam lotados.

artigo, Lyotard (1994, p.99) acusa o projeto adorniano de teológico e terapêutico com relação à interpretação dos limites econômicos da história. Ao comparar a noção de arte de Adorno à imagem de Cristo, cuja redenção reconcilia a emancipação e a conquista da criação ao sujeito, o artigo demonstra a tendência explícita de desmerecer a obra adorniana perante as discussões credíveis da academia francesa, pautadas predominantemente na filosofia das escolas artísticas reconhecidas em sua legitimidade histórica e contextual.

A conclusão do texto perpassa todos os argumentos expostos e concretiza-se na afirmação de que a concepção de sujeito em Adorno é uma categoria ingênua, não tocada pela crítica teórica inicialmente proposta. Com comentários de citações retiradas unicamente do texto *Filosofia da Nova Música*, Lyotard reduz o teórico de Frankfurt a fundador de uma “religião da história”, pelo intermédio da qual a representação do sujeito é desdobrada numa nova representação, pervertendo em paródia a conciliação sujeito e objeto. Em nenhum momento da argumentação, Lyotard localiza a obra analisada perante as discussões da *Dialética do Esclarecimento* ou mesmo a *Dialética Negativa*, livros cuja fundamentação está fortemente influenciada pelos escritos de *Filosofia da Nova Música*<sup>8</sup>. Se o fizesse, provavelmente, não aplicaria tão rapidamente classificações e rótulos não desenvolvidos na tentativa de fundamentação de suas conclusões. É possível questionar inclusive os motivos que levaram Lyotard a utilizar o conceito de categoria na interpretação do sujeito adorniano, visto que o filósofo de Frankfurt sempre se demonstrou avesso a todo tipo de classificação sistemática, pois a mesma é, segundo o autor, responsável pela abstração da multiplicidade da experiência (Adorno, 2011, p.32). Desde seus estudos sobre Husserl, Adorno emprega a noção crítica de verdade como resíduo do que resta em uma garrafa, muito próxima da noção de garrafa lançada ao mar, imagem também problematizada<sup>9</sup> em *Filosofia da Nova Música* (Adorno, 1974, p.107). Ao que parece, o problema da experiência do esquecimento absoluto provocada pelo domínio do ser humano sobre a natureza é, na interpretação lyotardiana, um mero desdobramento da representação superficial do sujeito.

Outro aspecto decisivo presente no artigo de Lyotard encontra-se na elaboração de uma relação dialética entre deus e o diabo, com o propósito de elucidar as limitações da proposta teórica adorniana. Partindo da premissa de maior relevância da Teoria Crítica, sobre a superação da totalidade alienante presente na base racional do processo civilizatório, o comentador faz uso de argumentos da mitologia religiosa judaico-cristã e inverte os papéis desempenhados pelo divino e pelo demoníaco, proporcionando um deslocamento comparativo com a leitura sociológica de Adorno. Novamente, Lyotard desconsidera as discussões do texto de Adorno analisado. O trajeto dialético da explicação sobre o processo moderno de falsificação da mitologia, considerada fonte de submissão à barbárie, e a elevação da capacidade artística de superação dessa mitologia reificante não são prestigiados na discussão lyotardiana.

Da imagem de deus, Lyotard apresenta duas concepções: a primeira relativa ao deus medieval, copartícipe do pecado, ligado ao culto e à totalidade; do contrário, retira-se a segunda concepção de deus, a moderna, fragmentada, cultural e insuficiente na ilustração da dialética e, por essa razão, a responsável pela evocação do diabolismo do sujeito intocável. Adorno torna-se retoricamente o segundo deus na perspectiva de Lyotard, que o demonizará de *diavolo* pelo recurso à literatura. Mais uma vez, o paradoxo do argumento é denunciador, afinal relacionar teoria crítica com a literatura e com diversos tipos de arte fez e faz de Adorno um dos intelectuais de maior reconhecimento na esfera acadêmica. A única alusão aos trabalhos sobre literatura adornianos refere-se ao fato do livro de Thomas Mann citado, ter sido lido previamente pelo próprio Adorno que – segundo a análise de Lyotard – provavelmente contribuiu e influenciou na construção das personagens. A leitura do diabo da obra *Doktor Faustus* torna-se, para Lyotard, a representação do delírio da criação, a demência do trabalho dialético, desestruturado em sua essência pelas inconsistências metodológicas de uma política figurativa, incoerente, capaz de dogmatizar o humanismo na duplicação das representações do sujeito.

Para sustentar esse diabolismo de Adorno, Lyotard argumenta que a crítica sociológica é incapaz de criticar a si mesma, de tal modo que quando exerce a tentativa de autocrítica, reduz-se a uma paródia ou zombaria da reduplicação da representação. Nesse ínterim, a manifestação da linguagem apresenta-se como componente responsável pela imposição das representações. De modo autoritário, a linguagem institui-se perante o sujeito, dominando as representações teóricas e sociais pelo pessimismo e pela aniquilação do discurso. Lyotard acrescenta ainda que o campo linguístico dos discursos camufla o potencial denunciador da crítica, retornando às origens do idealismo, ilustrado pela nostalgia dogmática da totalidade, do culto e de deus.

Assim, conclui Lyotard (1994, p.111, trad. nossa) “a figura do diabólico não é somente dialética, ela é

<sup>8</sup> A outra obra de Adorno que Lyotard faz referência é a Teoria Estética, apenas uma vez, de modo superficial: “La Théorie esthétique n'est pas construite comme une Phénoménologie ou une Dialectique, comme un discours allant à sa propre fin, elle est fragmentée, pleine de silences et de silence” (LYOTARD, 1994, p.111).

<sup>9</sup> Além disso, no parágrafo 133 da obra *Minima Moralia*, Adorno (2013, p.280) repete a imagem da mensagem da garrafa lançada ao mar com uma abordagem um pouco mais pessimista, na qual ela não passaria de “uma amável miragem” em que os signos linguísticos desesperados seriam engolidos pela lama do progresso da comunicação.

expressamente o fracasso da dialética *dentro* da dialética, o negativo no centro da negatividade, o momento suspenso ou a suspensão momentânea”. A dialética negativa de Adorno seria negativamente invertida, tornando-se nova afirmação da teologia e do velho idealismo. O fechamento do texto lyotardiano recorre inclusive aos discursos reformistas, proletários e stalinistas – todos historicamente incongruentes com aquilo que defendiam – para endossar a tese sobre os equívocos adornianos, similares nas incoerências dispostas. Pelo teor do texto de Lyotard, o teórico de Frankfurt estaria definitivamente superado ou, pelo menos, não poderia ser retomado por discussões futuras que se pretendessem críveis.

## 1.2 O retorno lyotardiano aos escritos de Adorno e o enfrentamento derridiano

Em 1981, dentro de um Colóquio francês cujo objeto central partia da filosofia derridiana e do tema “Os fins do homem”<sup>10</sup>, Lyotard articula uma conferência que culminará em uma longa discussão com Derrida sobre filosofia do direito e da linguagem. O texto de sua apresentação intitula-se *Discussions ou : phraser «après Auschwitz»* e teve a presença de diversos acadêmicos no debate após a apresentação, inclusive do próprio Derrida, que também teceu comentários sobre a palestra<sup>11</sup>.

Inicialmente, a conferência de Lyotard apresenta brevemente alguns exemplos do debate da filosofia clássica e moderna sobre a dialética especulativa, nomeando pela primeira vez em seus escritos o problema do encadeamento (*enchaînement*) de frases. Na sequência, o autor transcreve alguns excertos da obra de Derrida *Margens da Filosofia*, nos quais o filósofo argelino cita a noção de negatividade três vezes, além de predicar de teleológicas as dialéticas da verdade e da negatividade. Logo após, Lyotard reproduz alguns excertos traduzidos da obra *Dialética Negativa* de Adorno – nos trechos escolhidos o filósofo alemão explicita, principalmente, a sua noção de metafísica e sua relação com a micrologia. Por fim, Lyotard transcreve um terceiro conjunto de frases, cuja temática perpassa o modelo adorniano de Auschwitz (Lyotard, 1981).

De fato, o texto propriamente lyotardiano começa no segundo item de seu artigo, no momento em que inicia o questionamento sobre a expressão “após Auschwitz”. Com algumas sugestões de reflexão breves, Lyotard não desenvolve acentuadamente a noção de temporalidade da expressão “após”<sup>12</sup>, mas prolonga seus raciocínios argumentativos na especificação de Auschwitz como “modelo”. Para o filósofo pós-moderno, o “modelo” adorniano remete a nomes que não podem ser nomeados no discurso especulativo, o “negativo não negável” (ibid., p.286, trad. nossa). Após levantar o questionamento sobre a possibilidade de falar ainda de experiência para o modelo Auschwitz, e respondê-lo negativamente, o autor toma o argumento de “textura do texto” para explicar os encadeamentos realizados nos três grupos de frases por ele selecionados e reproduzidos, além de caracterizar Auschwitz como o “modelo anônimo” da dialética negativa, não encadeado pelo resultado da legibilidade de sua constelação, porém não determinado pela impossibilidade de encadeamento com outras frases e contextos.

Com o propósito de caráter derridiano, Lyotard adentra à exploração filosófica da noção de texto. Porém, toma como ponto de partida uma estratégia diferenciada do conceito sistêmico de texto que Derrida desenvolveu na *Gramatologia*, além de afastar-se do construto adorniano baseado na constelação de conceitos. Ao contrário dos ataques que realizou anteriormente no artigo *Adorno come diavolo*, o filósofo francês preocupa-se no colóquio em expor sua própria solução para as questões da relação entre filosofia da linguagem e filosofia do direito imbricadas no enfrentamento Adorno e Derrida.

A premissa dissertativa lyotardiana explana a importância de diferenciar língua e linguagem. A primeira é exposta como um conjunto estrutural de códigos, enquanto a segunda refere-se às regras dos jogos em que as frases estão circundadas. Para Lyotard, a frase “não é uma mensagem que passa de um enunciador para um destinatário independente dela” (ibid., p.294, trad. nossa), mas define-se na apresentação das mensagens aliada aos seus contextos, ampliando o campo da comunicação até alcançar a sociologia e a linguística pragmática. Para essa amplitude, Lyotard

<sup>10</sup> Temática retirada de artigo derridiano de mesmo título, publicado na obra *Marges de la philosophie*. Nele, Derrida discute sobre a crítica do humanismo na academia francesa do pós-guerra, demonstrando que tais críticas ainda não superaram influências da racionalidade teológica de Hegel, Husserl e Heidegger. Como solução, Derrida propõe uma estratégia de combate ao inumano e à barbárie pela desconstrução, interna ou externa ao conceito e à linguagem. Tais desconstruções seriam relacionadas por uma nova escrita. (Derrida, 1991)

<sup>11</sup> Tais comentários são transcritos nos anais do evento, na seção “Débat” Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, *Les Fins de l'homme: partir du travail de Jacques Derrida: Colloque de Cérisy*, 23 Juillet - 2 Août 1980. Paris, Galilée, 1981

<sup>12</sup> Sobre a definição do “Nach” na língua alemã, Cohen-Halimi (2014, p.86-88) problematiza seu duplo sentido - temporalidade e fomento, sinônimo de “em direção de” - ao acrescentar excertos adornianos que demonstram a pretensão do filósofo alemão de superar a indiferença do tempo sobre a leitura do presente. Segundo Cohen-Halimi, uma tradução plausível para “Nach Auschwitz” seria “o futuro passado de Auschwitz” (*le futur passé d'Auschwitz*).



denominará o universo da frase como noção responsável pelos encadeamentos enunciativos realizados nos jogos.

Sociologicamente, o autor defende que uma das limitações mais severas que os jogos de encadeamentos das frases enfrentam no universo de Auschwitz é determinada pelo pronome “nós”. Tal pronome representa idealmente a soberania responsável pela organização política da sociedade e dos seus indivíduos. O senso de coletividade, o processo de elaboração das leis e a imparcialidade das decisões políticas da vida comum deveriam prevalecer. Contudo, o uso do pronome “nós” no discurso anônimo proferido na responsabilização dos eventos fascistas levanta impasses de ordem jurídica e linguística, implicitamente ligados, na leitura lyotardiana, à fusão moderna entre autoridade e autorização. O pronome “nós” sintetiza os sujeitos da ação, legitimando o não-eu e, por consequência, eliminando nome próprio da experiência. Desse modo, o imperativo capital de Auschwitz “morra” torna-se inevitavelmente anônimo com relação ao seu enunciadador e desconhecido pelo discurso legislativo. As normas que organizam autonomamente o “nós”, responsáveis pela ética e pela integridade das ações individuais perdem seu potencial teórico no infinito da justiça. O desconhecimento da identidade dos atores sociais apodera-se do discurso, ratificando o “nada saber” acerca da execução do imperativo “morra” no modelo Auschwitz (ibid., p. 297).

Dessa forma, Lyotard conclui que o anonimato do nome nas esferas da linguagem e da lei categoriza-se em norma pelo intermédio da frase “nós” e de sua pretensão de coletividade e de cumplicidade. O vazio da denominada “frase-etapa” (ibid., p.304) remete-se ao incomensurável e ao inominável da experiência linguística perdida nos campos de concentração. Resgatando questionamentos da obra *Margens da Filosofia* de Derrida, Lyotard (ibid., p.308) afirma que apenas uma filosofia da filosofia que não se limite a encadear frases de modo autogerido e dogmático poderia superar a marginalidade do pensamento crítico, sendo este responsável pela apresentação de um universo em que as frases articulariam e inventariam suas próprias regras de encadeamento, implicadas umas às outras com transparência e prudência.

No debate que seguiu à apresentação lyotardiana, Derrida foi um dos interlocutores de maior participação, apresentando dois questionamentos principais. Afirmando-se inicialmente concordante com o conjunto dos argumentos levantados, o teórico argelino tece sua primeira crítica endereçada abertamente a Lyotard, mas implicitamente voltada aos escritos adornianos:

Ele se interroga, inicialmente, sobre o “esquema” que pressupõe o discurso de Lyotard centrado sobre Auschwitz, e ele acredita perceber que “referindo-se a esse nome sem nome, constituindo-o em um modelo, esse discurso corre o risco de reconstituir uma espécie de centralidade” (ibid., p.311, trad. nossa)

Derrida explica que a centralidade aludida ao discurso de Auschwitz é a mesma dos europeus e do discurso por eles utilizados no processo etnocêntrico de legitimação da razão ocidental. Na mesma perspectiva, sua segunda inquietude relaciona-se ao aspecto encadeável de Auschwitz com outras frases, contextos e universos. Derrida defende que o caráter não-encadeável prescrito pelo modelo Auschwitz prescreve inevitavelmente a concatenação com outras frases, o que acarretará justamente a premissa da mudança, do recomeço e da superação. Por isso, o autor argelino chama a atenção para a nostalgia da palavra, do signo, nostalgia da própria nostalgia implicada pela diferença entre o seu pensamento com o de Lyotard.

O autor de *Margens da Filosofia* não alude abertamente uma referência à crítica de Lyotard a Adorno, *diavolo* como nostalgia de deus. No entanto, torna-se no mínimo curioso o fato de Derrida afirmar a tentativa de superação do *pathos* da concordância com Lyotard empregando justamente o vocábulo de maior impacto na crítica anterior de Lyotard ao referente central da exposição em debate, Adorno. Derrida retornará ao enfrentamento com Lyotard, aprofundando as relações entre lei e linguagem e respondendo formalmente às colocações de Lyotard no texto *Préjugés : Devant la loi*<sup>13</sup>, aproximadamente um ano após o colóquio “Os fins do homem”. Retomar-se-ão a resposta derridiana e seus desdobramentos políticos e linguísticos nos capítulos seguintes.

### 1.3 *Le Différend* e *L'Inhumain* – a camuflagem da dialética negativa como fundamento filosófico

Outras duas produções lyotardianas merecem alusão no que se refere à retomada francesa dos enunciados da dialética negativa adorniana: *Le Différend*, publicado em 1983, e *L'Inhumain*, proposto para a comunidade acadêmica no ano de 1988. Ambas as obras apresentam o filósofo de Frankfurt de modo coadjuvante, limitando-o ao tema de inspiração ocasional das discussões levantadas e avaliando-o como teoricamente insuficiente para as soluções propostas. O nome *Auschwitz* e sua efetividade desumanizadora conduzem as peripécias das discussões políticas e linguísticas dispostas pelo autor francês na continuidade dos argumentos apresentados no colóquio sobre Derrida em

<sup>13</sup> DERRIDA, J. *Préjugés*. Devant la loi. In: *La Faculté de Juger*. Paris, Minuit, 1985.

1981.

Os escritos da obra *Le Différend* baseiam-se na definição do erro (*tort*) radical<sup>14</sup> resultante da incomensurabilidade da relação entre sujeito da norma e destinatário, no mesmo contexto do ordenamento nazista apresentado no artigo *Discussions ou : phraser «après Auschwitz»*. A ordem desmedida e irracional proveniente do nome Auschwitz e de toda a sua representação acarreta um enquadramento de linguagem peculiar que contradiz os resultados especulativos dominantes. Assim, Lyotard (1983, p.22) introduz a noção de *différend* referindo-se a uma experiência de linguagem específica, um instante no qual a instabilidade na comunicação entre os sujeitos impossibilita o encadeamento linguístico e a possibilidade de “frasear” (*phraser*), encadear o nome com outras frases em universos diferenciados. Assim, entende-se o *différend* como o resultado do conflito entre, no mínimo, duas partes resultante da parcialidade indevida na aplicação da regra do julgamento, pela qual uma das partes é desprovida dos meios de argumentação e torna-se, por isso, uma vítima (ibid., p.24).

Para Lyotard (ibid., p.28), a comunicação define-se como troca de mensagens e está intrinsecamente influenciada pela propriedade e pelos poderes que compõem a sociedade – ideológicos, políticos, religiosos, policiais. O pressuposto da posse da informação difundida controla o fluxo comunicacional, limitando a linguagem ao quadro funcional de comunicar nos mesmos moldes da economia de mercado. Para a linguagem superar os limites da comunicação como informação, Lyotard (ibid., p.29) defende a expressão de “um outro idioma”, composto por novos destinatários, interlocutores, novas significações e mensagens, acarretando dessa maneira uma ressignificação do encadeamento das frases.

A promoção de um novo idioma e o agenciamento da linguagem perante seus entraves filosóficos formam os argumentos do objetivo central de Lyotard de superação do silêncio acarretado pelos questionamentos acerca do nome *Auschwitz* e de seus desdobramentos. Assim, torna-se necessário repensar a possibilidade do encadeamento de frases do nome *Auschwitz* que possa refutar a justiça administrada e a positividade da instituição do direito, uma vez que “o *différend* ligado aos nomes nazi, a Hitler, a *Auschwitz*, a *Eichmann*, não pode ser transformado em litígio e regulado por um veredito” (ibid., p. 90, trad. nossa).

Na sexta seção da obra *Le Différend* intitulada *Le résultat*, Lyotard volta a citar trechos da *Dialética Negativa* e comentá-los diretamente. Com relação a esses comentários específicos, Cohen-Halimi (2004, p.114) afirma em nota que a exegese realizada na sequência *Le résultat* retoma quase literalmente certas passagens da conferência de Cerisy. Todavia, os argumentos de Lyotard nessa ocasião estão organizados e desenvolvidos com ênfase na construção da concepção de *différend*, o que torna a apresentação textual mais aprofundada se comparada com o texto defendido perante Derrida.

A apresentação do *différend* torna-se o escopo da discussão sobre noção adorniana de modelo. Lyotard (1983, p. 133) volta a afirmar a posição de Adorno sobre o construto teórico “modelo” como fundamento da experiência concreta e responsável pela superação da reduplicação do resultado da dialética tradicional. Dessa maneira, *Auschwitz*, sua construção e seus desdobramentos demonstram a clivagem do discurso especulativo no interior do próprio pensamento ocidental, desvelando-a como uma “questão incompleta, inválida, inexpressável” (ibid., p. 135, trad. nossa). Nesse panorama, o filósofo francês coloca em evidência a impossibilidade linguística do modelo *Auschwitz*, além de enfatizar a anonimidade resultante da morte e do “pior que a morte” que os campos nazistas podem proporcionar<sup>15</sup>.

Sobre a expressão de Adorno “pior que a morte”, Lyotard assevera que a morte mágica, redentora e libertadora, sustentada pelo discurso especulativo inexistente após a prática de execução nazista, corroborando o fim do infinito da morte e de toda a sua fascinação discursiva. A fenda na lógica discursiva tradicional e a tentativa de reparo tornam-se inevitáveis e improfícuas da parte do pensamento ocidental, que consumirá todas as suas determinações da mesma maneira que “uma vaca o seu pasto, um tigre suas presas”, resultando da tentativa de reparo apenas “resíduos e merda” (ibid., p.137, trad. nossa).

Um dos resíduos mais nefastos do fracasso desse reparo do discurso ocidental reproduz-se na problemática do “nós” na linguagem fascista. Lyotard (ibid., p.152) retorna a essa problemática de modo ampliado, enfatizando o fato do nome *Auschwitz* não possuir destinatário no universo comunicacional das frases que o implicam. Por consequência, as ações que permeiam sua efetividade não possuem testemunhas, sendo demarcadas pelo invólucro do segredo

<sup>14</sup> Segundo Rogozinski (1989, p.67), os conceitos de base do *Différend* – *tort* e *dommage*, *différend* e *litige* – sua crítica da metalinguagem, do *Résultat* especulativo, da legitimação narrativa – tudo se refere à comprovação de um erro radical, que designa o nome *Auschwitz*.

<sup>15</sup> Na conferência *Lyotard et nous*, Derrida (2001) homenageia o amigo já falecido Lyotard com um texto cujos argumentos são explicitamente saudosistas. Longe do embate e da ironia de outrora, Derrida demonstra-se extremamente tocado pela ausência de seu interlocutor. Em uma de suas considerações, compara as implicações do luto com a exegese lyotardiana do “pior que a morte”, reiterando a ausência do luto e a impossibilidade de expressar a dor da perda como uma das prerrogativas possíveis de leitura daquilo que supera negativamente a morte.

duplicado pelos agentes que o compõem, o nazista e o deportado. Uma comunicação dupla, porém, unidimensional é formada, pela qual são conhecidos os pressupostos escamoteados da lei e do ordenamento “morra”, proibindo-se qualquer tentativa de testemunho ou narrativa do destinatário, assim como se negando a presença de um terceiro elemento, externo à comunicação da frase Auschwitz.

A impossibilidade do testemunho coletivo, a linguagem reduzida aos trâmites da comunicação econômica, aniquilada pela lei e pela imposição de imperativos desumanos, e a denúncia da incoerente lógica especulativa tradicional com relação ao seu autogerenciamento coletivo, formam as principais conclusões que a obra *Le Différend* propaga com relação aos escritos adornianos. Porém, tal influência massiva da leitura de Adorno nesses pilares argumentativos não é abertamente referenciada ou admitida por Lyotard em 1983. A noção discursiva do *différend* e a classificação de *Auschwitz* como frase, e não como conceito ou modelo, cujo encadeamento mostra-se impossível no processo de esvaziamento e aniquilação dos discursos, prevalecem no transcorrer da obra.

Em 1988, Lyotard publica a obra intitulada *L'inhumain*, que consiste em um conjunto de palestras reunidas com o propósito de esclarecer o que o autor considera como inumano<sup>16</sup>. Desde o prefácio, são dispostas alusões aos escritos adornianos, demonstrando novamente a ampla influência do teórico de Frankfurt, fundamental na elaboração de questionamentos lyotardianos, mas insuficiente na solução dos problemas teóricos. A noção de vida administrada, cerne da *Minima Moralia* adorniana, é tomada por Lyotard desde a primeira linha da obra em destaque, com a intenção de questionar a história filosófica do humanismo e preparar o terreno de teorização sobre a noção de inumano e suas duplicações.

O inumano é para Lyotard (1997, p. 10) um substantivo, um nome, uma dimensão diferenciada de todo tipo de predicação que o termo possa sustentar em sua esfera ordinária. Esse nome é dividido em dois tipos que, segundo o autor da obra, devem ser mantidos dissociados. O primeiro tipo é de maior evidência baseia-se no Sistema, denominado desenvolvimento, entendido como o capitalismo em si e todas as suas diretivas políticas e sociais, incluindo os domínios da ciência, da tecnologia e da filosofia. Esta interpelação lyotardiana predica à primeira categoria de inumano uma posição atual histórica e empírica. O outro tipo de inumano é secreto e faz do ser humano um resistente à dominação social, cultural e de todas as representações da realidade que as compõem. Lyotard (ibid., p. 15) defende que tal resistência encontra-se nas manifestações artísticas, literárias e da escrita no momento em que estas se aventuram a prestar testemunho do primeiro inumano, constituído pelo Sistema e responsável pela agressão e aniquilação dos indivíduos. Partindo de um discurso com propriedades políticas, o autor defenderá a premissa da infância como inumano alienado pelo sistema educacional totalitário, resultando desse processo uma dívida, contraída no momento da agressão, uma vez que “toda educação é inumana visto que não funciona sem contrariedades e terror” (ibid., p. 12).

Torna-se, assim, inegável que a obra de Lyotard perpassa amplamente as discussões proporcionadas por Adorno e Benjamin no que concerne à problematização da modernidade e da cultura. Temas como a leitura do sistema educacional baseado na barbárie, a massificação da cultura, a valorização da linguagem das artes estabelecem apenas alguns exemplos cujas raízes da primeira geração da Escola de Frankfurt são sobrepujadas. O próprio vocábulo “inumano” possui uma acentuada influência das discussões que Adorno desenvolveu nos escritos da década de 1960, principalmente na obra *Dialética Negativa*.

Não obstante, Lyotard cita essa obra adorniana de 1966, bem como a *Teoria Estética* de maneira moderada e demasiadamente contida. No momento em que desenvolve a análise geral sobre a relação entre modernidade e contemporaneidade, na defesa da necessidade de reescrevê-las com o propósito de superação da denominação “pós-moderna”, o autor recorre aos frankfurtianos. Seu objetivo é de avançar nessa exposição sobre a modernidade e sua possibilidade de reescrita dos conceitos monolíticos, além de possibilitar a superação das deficiências no âmbito da enunciação do *différend* e da sua potencialidade de concatenação de frases. Segundo afirmação do filósofo francês (ibid., p.41), proferida em um momento argumentativo com amplo risco de imprecisão, os textos adornianos citados já conjecturaram sobre a premente atividade de reescrever a modernidade pelo intermédio de micrologias, noção esta considerada basilar na obra *Dialética Negativa* e revisitada por Lyotard novamente de modo superficial<sup>17</sup>, ao ser apenas comparada ao conceito de “passagens” de Walter Benjamin.

<sup>16</sup> Um dos aspectos que motiva a leitura e o debate das obras *Le Différend* e *L'Inhumain* encontra-se na discussão sobre a natureza da política presente nesses dois livros. No artigo intitulado *Peut-être une Politique...* Bennington (2009) debate sobre o modo pelo qual Lyotard apresenta a política eclipsada, uma política sem expressão política, influenciado fundamentalmente pelas propostas do “fraseamento do *différend*” e da resistência à alienação pelo intermédio do inumano. Bennington defenderá a possibilidade da política nas duas obras, porém, segundo o comentador, a política lyotardiana nesses casos não está baseada simplesmente em procedimentos empíricos ou retóricos, mas em uma explanação teórica complexa e peculiar.

<sup>17</sup> Somente na seção sobre a estética do sublime, Lyotard desenvolverá o conceito de micrologia em Adorno, afirmando que essa noção “inscreve a ocorrência de um pensamento como o que permanece impensado, no declínio do grande pensamento filosófico” (ibid., p.108).

Essa rápida e superficial alusão prediz uma conclusão subliminar de Lyotard acerca da carência argumentativa dos teóricos críticos alemães. Encontra-se no ensaio “O tempo, hoje” (ibid., p.65) uma referência direta lyotardiana à insuficiência da Escola de Frankfurt em fornecer soluções para a problemática da comunicabilidade moderna. O ponto de partida de Lyotard consiste em avaliar o amplo desenvolvimento da acessibilidade dos bens culturais proporcionados pelas tecnologias comunicacionais, principalmente no que se refere ao seu potencial de expansão da memória. Segundo o autor francês (ibid., p.70), o sistema comunicacional tradicional sofreu intensas transformações pela penetração do aparelho técnico-científico no campo cultural, sem representar melhoras significativas sobre conhecimento, tolerância e liberdade da convivência humana. Lyotard chega à conclusão de que justamente a experiência oposta é endossada pelas mídias culturais, tais como o barbarismo, o empobrecimento da linguagem e o *neo*-alfabetismo. O autor reconhece méritos da leitura analítica sobre a indústria cultural organizada pela Teoria Crítica, para, na sequência, apontar possíveis insuficiências da leitura adorniana sobre o ponto de vista humanista e cultural.

O avanço lyotardiano pré-estipulado com relação às reflexões frankfurtianas apresenta conclusões e linhas de raciocínio questionáveis no que se refere à autenticidade e superação do paradigma criticado. Ao todo, oito conclusões são apontadas pelo autor, reconstituídas abaixo (ibid., p76-83):

a) Crítica à noção moderna de ciências humanas, representada pela desconsideração da apreciação adorniana sobre o positivismo e todo o debate com Popper;

b) Capital como sombra do princípio da razão projetada nas relações humanas, sobretudo na comunicação<sup>18</sup> e na relação humana com o tempo e o dinheiro. Lyotard aqui se omite na discussão sobre o termo reificação, constantemente revisitado por Adorno em seus textos sociológicos;

c) A racionalidade do racional apresentada como instrumento de limitação da linguagem e operante do número maximizado de informações. Nessa seção, a concepção de razão instrumental de Adorno e Horkheimer não é citada, levando-se em consideração que uma das críticas centrais da obra *Dialética do Esclarecimento* é exatamente a redução da linguagem à mera comunicação ;

d) Negação do pensamento como resultante de um processo racional, mas da dúvida sobre a aptidão de pensar. Pensar significa questionar o próprio pensamento, com o propósito de potencializar o fraseamento de conceitos;

e) Existência de uma correlação essencial entre a arte política e as belas artes, invertida e dissimulada pelo nazismo e pelas hegemonias das massas. Novamente, nenhuma referência à Teoria Crítica;

f) Subordinação instrumental do pensamento e da escrita ao comercializável, pela troca e venda de bens culturais;

g) Extermínio dos agrupamentos humanos considerados supérfluos para o Sistema;

h) A ordem “tu deves”, implicada pelo “deves resistir” possui uma origem que precisa ser investigada e superada pelo ato de pensar e escrever não limitado pela racionalização comunicacional.

#### 1.4 O Prêmio *Adorno* e o discurso derridiano sobre Frankfurt

Após a retomada das recorrentes análises de Lyotard sobre problemáticas linguísticas e políticas pontuais da filosofia adorniana, evidencia-se nesta presente seção o único texto em que Derrida argumenta abertamente sobre a Escola de Frankfurt como tema central. Não se pode negar que Walter Benjamin tenha influenciado outras obras de Derrida, ou mesmo que Adorno não tenha sido referenciado em outras publicações. No entanto, esses teóricos críticos definem uma presença coadjuvante ou instrumental nos textos derridianos se comparada às heranças e descaminhos recebidos dos pensamentos filosóficos de Freud, Rousseau, Husserl e Heidegger, ou ainda dos cursos de linguística de Saussure.

Segundo o biógrafo e pesquisador Benoît Peeters (2010), o prêmio *Adorno* recebido por Derrida em 22 de setembro de 2001 foi “sem dúvida a mais importante distinção que Derrida recebeu” (p. 617, trad. nossa). Se não foi o momento de maior relevância de Jacques Derrida, foi pelo menos um dos mais controversos, devido ao contexto histórico em que estava imerso. *Fichus Discours de Frankfort* foi um pronunciamento que aconteceu apenas onze dias após o acontecimento histórico que ficaria conhecido e conceituado pelo próprio autor como 11 de setembro. Esse evento receberia uma atenção especial de Derrida, em textos futuros<sup>19</sup>, uma vez que o discurso de agradecimento ao

<sup>18</sup> Na seção intitulada “Algo como: «Comunicação... sem comunicação»”, o autor cita um aforismo da Teoria Estética, além de definir a comunicação adorniana relacionada à “a ideia de que, se existir uma comunicação na arte e pela arte, ela deve ser sem conceitos”(ibid., p.113)

<sup>19</sup> DERRIDA, J. Auto-immunités, suicides réels ou symboliques. In: BORRADORI, G *Le Concept du 11 septembre*, 2004, p.133-

prêmio Adorno já estava escrito desde o mês de agosto, sendo que apenas algumas alusões introdutórias foram dispendidas sobre o tema.

O texto *Fichus* define como seu tema central a língua e a relação com o outro nos diversos níveis do entendimento de uma mensagem. Tendo como escopo a perspectiva do estrangeiro, do hóspede, do emigrante, do emigrado, do exilado (Derrida, 2002, p.9) predicados que compuseram boa parte do contexto de vida de Adorno e de outros intelectuais judeus do período entre Guerras, Derrida introduz a imagem do sonho e da sua condição de possibilidade na enunciação linguística. A inserção da problemática da nomeação do sonho dá-se pelo intermédio de uma carta de Walter Benjamin endereçada à Gretel Adorno, na qual o pensador alemão comentava um sonho que lhe havia ocorrido em língua francesa. A imagem *fichu* aparece no sonho de Benjamin relacionada à poesia e ao potencial do poeta em transformá-la.

Inspirado pela influência estética da experiência particular de Benjamin, Derrida questiona o nível de realidade do sonho e suas condições de enunciação pela linguagem. Tais questionamentos servem para dois objetivos argumentativos: apresentar a experiência de receber um prêmio do qual não se considera merecedor e, por isso, comparando o momento da homenagem com um sonho; além de retomar Adorno no que tange à relevância da obra no campo estético, crítico e, sobretudo, dialético. Nesse último objetivo, Derrida ressalta a contribuição de Adorno no desvelamento da negatividade da filosofia tradicional com relação ao sonho e às cicatrizes que ele retém no transcorrer dos “nãos” recebidos da filosofia. O real defendido pela tradição mutila o sonho e o subjugua à impossibilidade de ser nomeado.

Com citações de Adorno e Benjamin, Derrida (*ibid.*, p.21) desloca a noção de possibilidade do impossível do sonho para defender a necessidade de repensar o pensamento de modo diferenciado nos campos ético, jurídico e político. A explicação inicialmente paradoxal da possibilidade do impossível em Adorno e Benjamin repercute a defesa da vigilância do pensamento sobre o próprio sonho no que se refere ao sentido e à lucidez de seus ensinamentos. No caso de Derrida, a possibilidade do impossível objetiva superar a incondicionalidade das práticas e discursos da tradição metafísica impostos à sociedade, garantindo condições para a promoção das noções políticas derridianas sobre hospitalidade, perdão e filosofia da tradução.

A concepção de língua perpassa os problemas levantados sobre a objetividade do pensamento, assim como ultrapassa os limites identitários presentes no texto adorniano intitulado “Was ist deutsch”<sup>20</sup>, citado por Derrida como texto de apoio aos seus questionamentos. Na citação reproduzida, Adorno explica as razões que o levaram à decisão de voltar para a Alemanha após o período de emigração forçada, defendendo que a língua alemã foi uma motivação objetiva para o retorno. Para justificar a objetividade aludida, Adorno sustenta a facilidade de expressão e de ritmo de pensamento da língua de origem, além de defender uma afinidade eletiva da língua alemã com relação ao pensamento filosófico (Adorno, 1984b, p.228). Com relação à filosofia, Adorno argumenta sobre a dificuldade existente na tradução de conceitos filosóficos do alemão para qualquer língua estrangeira, tendo em conta a conservação do “vigor de expressão” (p.228, trad. nossa).

Derrida questiona moderadamente a sentença adorniana da linguagem filosófica, salvaguardando a questionável posição de Adorno sobre a língua filosófica alemã pela retomada dos argumentos iniciais do próprio texto “Was ist deutsch”. A concepção de fantasma atribuída por Adorno ao nome alemão (*ibid.*, p.220), reificado pela metodologia nacionalista da formação de estereótipos é retomada pela exegese de Derrida<sup>21</sup> como catalisador do

---

196. Nessa entrevista concedida a Borradori, Derrida apresenta a transformação do dêitico 11 de setembro em enunciado conceitual, resultado da incapacidade da linguagem em enunciar de modo objetivo o “algo terrível” que acontecera na referida data. Esse inominável é argumentado pelo intermédio da crítica à compulsão de repetição da linguagem, cuja roupagem mística e mágica limita todas as possibilidades de reflexão sobre o que está além dos trâmites linguísticos. Os elementos argumentativos utilizados por Derrida aproximam-se fortemente da apreciação adorniana dos campos de concentração nazistas. A incomunicabilidade da experiência vivenciada em 11 de setembro recai inevitavelmente na incapacidade de nomear Auschwitz. Nos próximos capítulos, retomar-se-ão as peripécias teóricas de Derrida nessa entrevista sobre a comparação entre terror e terrorismo com a política do Estado de direito ocidental, fundamentalmente no que tange aos meios de consolidação do monopólio da violência.

<sup>20</sup> “Répondre à la question: Qu'est-ce qui est allemand”. In: ADORNO, T.W. *Modèles critiques*. Traduit de l'allemand par Marc Jimenez et Eliane Kaufholz. Payot, Paris, 1984b. Não foi a primeira vez que Derrida faz alusão a esse pequeno texto de Adorno. No ano de 1990, no conjunto de artigos intitulado *Phénoménologie et politique. Mélanges offerts à T. Taminiiaux*, Derrida publica o texto *Interpretations at war – Kant, le Juif, l'Allemand*, no qual a referência a Adorno aparece apenas como suporte crítico acerca do papel essencial de Kant na tradição alemã e na formação do pensamento germânico. Em 1996, o pensador argelino já havia formulado os mesmos argumentos sobre a relação entre o referido texto adorniano e seu caráter autobiográfico na obra *Le monolinguisme de l'autre*, destacando fundamentalmente a complexidade da vivência em território onde o código linguístico não é dominado pelo estrangeiro, fazendo referência às experiências de Adorno em territórios anglófonos.

<sup>21</sup> Não é a primeira vez que Derrida faz uso do vocábulo “fantasma” em seus escritos. A imagem do ente metafísico é utilizada sob diferentes roupagens e com determinações diversas, sendo a mais famosa a do espectro, remetida a outro materialista, Marx.

narcisismo coletivo e metafísico. Além disso, Derrida resgata trechos do *Jargon der Eigentlichkeit* com o propósito de reconstituir a crítica do culto à metafísica da língua e relacioná-la à possibilidade de enunciar o sonho. Nesse instante da réplica, Derrida suspende retoricamente a leitura de Adorno e retorna à sentença francesa sonhada por Benjamin.

Após discutir sobre o vocábulo *fichu* e seus significados em língua francesa, conjecturando possibilidades de interpretação do sonho de Benjamin, Derrida afirma escutar, em sonhos, o pedido de reconhecimento das afinidades entre seus trabalhos e os de Adorno. Tais vozes não são claras para Derrida, contudo uma herança virtual da Escola de Frankfurt é admitida, por mais que o discernimento dessa influência seja de complexidade acentuada, comparada à tentativa de enunciação objetiva de um sonho. Palavras como atormentado, labiríntico, dívida, resistência e incapacidade reunidas em apenas duas frases (Derrida, 2002, p.44), apontam para um posicionamento não concluído sobre a relação entre os dois teóricos, porém esboçado no final de seu pronunciamento de Frankfurt em sete capítulos de um livro hipotético que Derrida gostaria de escrever. Considera-se esse livro derridiano hipotético devido ao número elevado e múltiplo de assuntos levantados, além do fato evidente de nunca ter sido consumado em uma publicação.

O primeiro capítulo apontado por Derrida retomaria a discussão comparada sobre as heranças de Hegel e Marx, com a finalidade de evidenciar a diferença entre crítica e desconstrução. No segundo capítulo renderia mais de dez mil páginas (ibid., p.46) para apresentar a influência de Heidegger, além de acrescentar discussões de Nietzsche e de Freud. No terceiro, Derrida destacaria a psicanálise, na retoma concisa dos argumentos da *Minima Moralia* adorniana. Na continuidade da apresentação da vida mutilada, o quarto momento do livro enfatizaria Auschwitz e todo o campo acadêmico que despertou diante das sentenças de Adorno.

Na explanação do quinto ao sétimo capítulo, Derrida posiciona-se abertamente com relação aos seus contemporâneos e as tentativas de diálogo com os escritos de Adorno. Inicialmente, destacam-se as limitações de Gadamer e Habermas no que concerne ao debate predito pelos frankfurtianos sobre comunicação e linguagem. Assevera-se que a dimensão da língua e dos instrumentos comunicacionais ultrapassa o domínio do código linguístico e alcança a essência do político e suas responsabilidades, no combate à reunião “da política à metafísica, às especulações capitalistas, às perversões do afeto religioso ou nacionalista, ao fantasma da soberania” (ibid., p. 51).

Relacionado ao tema linguístico, o sexto capítulo apresenta a questão da literatura e seu papel decisivo na descentralização do campo filosófico universitário em nome das diversas manifestações da arte. Pelo potencial artístico, Derrida planeja ressignificar temas desdobrados dos escritos adornianos, tais como a universidade e sua função, a filosofia da tradução e as relações entre mercado cultural e edição. Por fim, o sétimo capítulo é classificado pelo autor como o momento decisivo na continuidade da leitura de Adorno para interlocuções correlatas futuras no âmbito acadêmico. Tendo como base as premissas de uma ecologia crítica, o pensador argelino rediscute sobre a necessidade de coabitação dos seres vivos, marcadamente na relação tradicionalmente deturpada entre homens e a natureza. O fundamento adorniano busca superar a noção de emancipação kantiana que elimina a compaixão e afinidade entre homem e animal, ser humano e animalidade, visto que, para o frankfurtiano, os animais desempenhariam virtualmente o mesmo papel dos judeus em um sistema fascista.

## 1.5 O animal e o ser humano – relações de linguagem, direito e violência

O problema da animalidade<sup>22</sup> já havia sido objeto de uma investigação derridiana específica em 1997, na conferência *L'animal que donc je suis*<sup>23</sup>, e foi retomado nos anos de 2001, com a entrevista dialógica entre Derrida e Roudinesco intitulada *De quoi demain...*<sup>24</sup> e em texto cujo esboço continuava as páginas originais da conferência de 1997, no ensaio publicado pela primeira vez em 2003 no *Cahier de L'Herne* de título *Et si l'animal répondait ?*.

Na exposição de 1997, Adorno não constitui uma referência abertamente expressa, pelo contrário, Benjamin é o suporte retomado da Teoria Crítica. O eixo prevalecente da discussão apresentada define-se nas variações do verbo francês *être* da primeira pessoa do presente do modo indicativo *je suis*. A oscilação dual do significado semântico entre “ser” (*être*) e “seguir” (*suivre*) aliada à sentença clássica cartesiana *Je pense donc je suis*, permite a Derrida refletir sobre as fronteiras entre humanidade e natureza e retomar a análise dos fins do homem sob a égide da animalidade, em uma correlação sistêmica do conjunto dos três Colóquios de Cerisy que tiveram sua obra como tema

<sup>22</sup> A problemática da animalidade é considerada por Derrida central em toda sua obra. Contudo o autor reconhece que apenas a partir do colóquio de 1997 seus textos aprofundaram a referida investigação.

<sup>23</sup> O texto foi apresentado no Colóquio de Cerisy intitulado *L'Animal autobiographique*. Trabalharemos com a edição francesa de 2006 organizada por Marie-Louise Mallet. Ver Derrida, Jacques. *L'animal que donc je suis*. Galilée, Paris, 2006b.

<sup>24</sup> DERRIDA, J.; ROUDINESCO, É. *De quoi demain...* Champs/Flammarion, Paris, 2001.

central<sup>25</sup> além de sua participação.

A conferência inicia-se com a discussão sobre a imagem da nudez e as nuances que dela se desdobram, no intento de desconstruir a figura tradicional logocêntrica de homem. Para tanto, toma-se como exemplo a experiência de estar nu diante de um gato e o mal-estar ocasionado pela situação. O filósofo questiona os motivos da vergonha perante o olhar do animal e da posterior vergonha envergonhada dela mesma. Derrida (2006b, p. 19-20, trad.nossa) sustenta que “o animal não está nu porque ele é nu. Ele não tem o sentimento de sua nudez. Não há nudez *na natureza*. Existe apenas o sentimento, o afeto, a experiência (consciente ou inconsciente) de existir na nudez”.

Na sequência da argumentação derridiana, o vestuário é apresentado como um objeto característico do ser humano e do que o autor chama de “pudor impudico” que define a humanidade do homem e sua consciência de nudez, determinada pela necessidade de esconder seu sexo. Do mesmo modo que o trabalho e outras determinações materiais da história, o vestuário é concebido como uma técnica, que define e instrumentaliza as fronteiras entre o ser, o estar e o sentir-se nu. O pensamento racionalista impõe o vestuário à sociedade com a mesma intensidade que nega aos animais as faculdades da linguagem, da comunicação e do pensamento. Pode-se vislumbrar nessa discussão uma afinidade com Adorno no momento que Derrida levanta a hipótese do pensamento do animal pertencer ao campo da poesia, e apenas a ela, sendo os animais despidos não apenas de vestimentas, mas de toda a racionalidade instrumental que impossibilita a experiência e a comunicação significativa. O animal é capaz de olhar o humano na face, de comunicar o incomunicável, de desvelar o rastro e as fissuras do sistema, ver o limite abissal do humano, o inumano ou o a-humano (ibid., p.30).

Tendo como referência a crítica da linguagem de Benjamin, Derrida dá continuidade a sua exposição pelo enfoque sobre as consequências da impossibilidade dos animais de nomearem e de responderem em seu próprio nome, uma vez que se encontram privados de linguagem, empobrecidos e violentados pelas tradições metafísicas. Essa violência ocorre no processo de denominação e instituição da palavra singular “animal”, uma vez que o vocábulo imputa aos seres humanos a autoridade e o direito de intervenção sobre todos os seres vivos (ibid., p.43). Os animais estão assujeitados às condições de perversidade dissimulada e socialmente organizada em escala mundial, comparados, ao estilo adorniano, aos piores genocídios que o mundo já presenciou (ibid., p.46).

O logocentrismo retira dos animais a possibilidade do poder-ter o logos pela nomeação do vocábulo singular “Animal” na designação de todo ser vivente que não seja humano. Por consequência, os pressupostos da metafísica tradicional de que o Animal é privado de linguagem, e de não possuir o direito de resposta, proíbem a possibilidade de uma reação pela parte injuriada. Por isso, “Animal” define-se em um nome sem nome, sem fala, uma anomalia conceitual e linguística cujo objetivo capital é o constrangimento dos seres vivos ao domínio humano. Filosoficamente falando, não é suficiente questionar a existência ou não de sofrimento dos animais no intento de viabilizar uma solução dos equívocos e injustiças resultantes da opressão dos animais. Para Derrida (ibid., p.52), faz-se mister pensar o animal pela nudez, pela retirada de todas as determinações discursivas que a história da filosofia enunciou, fundamentalmente no que se refere à destituição do véu da verdade e do pudor.

O condicionamento das concepções de verdade e de pudor social efetiva-se nas premissas discursivas e ideológicas da tradição ocidental, marcadamente responsáveis pela eliminação de todas as multiplicidades e heterogeneidades dos seres vivos. A violência inicialmente discursiva obtém resultados práticos relevantes na relação humana com o Animal, o outro cujo rastro é apagado na massificação produtiva de alimentos, nos abatedouros, na invisibilidade como ser vivo perante às instituições formais. Por consequência, Derrida responde aos infortúnios delatados no texto pelo intermédio da noção de *animot*, resultante da leitura e reescritura das condições dos seres vivos. A justaposição dos termos animal, animais e “palavra” em língua francesa – *animal*, *animaux*, *mot*, respectivamente – remete foneticamente à mesma transcrição *ani+mot*, que anuncia o acatamento pleno das multiplicidades e diferenças aniquiladas pelo discurso racional do conceito genérico Animal e de todas as projeções antropomórficas dele resultantes.

No texto publicado em 2003<sup>26</sup> de título “Et si l'animal répondait ?”, escrito possivelmente pouco tempo depois do Colóquio de Cerisy de 1997, Derrida (ibid., p.163) descreve logo na primeira nota de rodapé seu objetivo de ultrapassar o cartesianismo da concepção animal-máquina que domina o discurso e a prática da modernidade em relação ao animal, sendo este considerado incapaz de responder ou declarar pensamentos. O autor retoma o argumento geral de que os animais não são considerados sujeitos do significante de uma comunicação, enfatizando, pela primeira vez, a redução da condição do animal a emissor de mensagens codificadas de significado estreitamente sinalizador, fixado em uma espécie de programação resultante das intervenções humanas.

Ao contrário da nota inicial alusiva ao pensamento cartesiano, esse breve texto tem como pano de fundo a

<sup>25</sup> Os três colóquios aludidos, fundamentados nas obras derridianas, tiveram como título: *Les fins de l'homme* (1980), *Le passage des frontières* (1992), *L'Animal autobiographique* (1997).

<sup>26</sup> Publicado pela primeira vez na revista *Cahier de L'Herne* no número 83 consagrado a Jacques Derrida.

refutação dos pressupostos lacanianos sobre os animais, principalmente a premissa de que o animal não possui nem linguagem e nem inconsciente, salvaguardadas as mediações humanas pela domesticação do denominado sistema de sinalização. Com essa perspectiva crítica, Derrida volta a questionar a fronteira que separa “nós-os-homens” dos animais, reprovando a concepção de linha pura, rigorosa e portadora de indivisibilidade (ibid., p.172) predicada a essa cisão. Seu foco é de questionar se o que se chama de homem possui o direito de se atribuir tudo o que recusa ao animal de modo puro, rigoroso e indivisível. Segundo o autor, não se trata apenas de criticar a recusa da capacidade linguística dos animais, mas também refletir sobre outras capacidades potenciais em seres vivos, tais como razão, experiência de morte, luto, riso, choro, respeito etc.

Três pontos argumentativos são sinalizados pelo pensador argelino (ibid., p.175-178) como desenvolvimento da condição psico-filosófica do animal perante os seres humanos. O primeiro toma como perspectiva a inserção da discussão ética sobre a responsabilidade e decisão do próprio ser-ético no que tange o debate da racionalidade animal e o questionamento da premente certeza da inexistência da linguagem. O segundo aspecto pontuado por Derrida defende o não apagamento da diferença entre reação e resposta, para que não se massifique de modo homogeneizante a multiplicidade entre sujeito humano e animal em geral. E por fim, elege-se como solução da problemática animal a reescritura da diferença entre reação e resposta que reflita sobre a transformação da historicidade da responsabilidade ética, jurídica e política com relação aos seres vivos.

O fomento da defesa teórica do direito dos animais passa a ser desenvolvido por Derrida pela estratégia da desconstrução argumentativa do discurso metafísico tradicional estabelecido. Segundo o autor, o processo tradicional da separação entre animal e ser humano pautado na avaliação do sujeito do significante remete a determinações que não se limitam ao âmbito de deturpação do conceito de animal, mas englobam as condutas humanas perante a linguagem. Ser sujeito do significante denota o assujeitamento do mesmo perante a ordem simbólica do discurso, subordinando os seres humanos à organização da lei e à finitude passiva da possibilidade de expressão linguística.

Pelo intermédio da linguagem, estruturas simbólicas são sedimentadas de modo que se naturaliza a exclusão de todas as diferenças que não participam da ordem do discurso. Derrida (ibid., p.180) cita o aspecto metafísico e autoritário imputados socialmente a alguns conceitos, tais como o de Pai, de Lei e de Animal no imaginário simbólico. Esse constrangimento discursivo é interpretado como o responsável majoritário da dependência dos seres vivos na comunicação humana, que reduz os animais e os sujeitos linguisticamente subordinados<sup>27</sup> a apenas um tipo de potencialidade: o poder de apagar todo tipo de rastro que atrapalhe a ordem dominante.

Em 2001, influenciado pelos acontecimentos de 11 de setembro e aliado à historiadora e psicanalista Elisabeth Roudinesco, Derrida publica a obra *De quoi demain...: dialogue*, na qual ambos os pensadores dissertam sobre temas eminentemente sociológicos e filosóficos, tais como família, liberdade, antissemitismo, pena de morte e direitos dos animais e suas projeções para o futuro na perspectiva política e filosófica da desconstrução. Ao contrário dos textos anteriores em que Derrida elegia inicialmente o posicionamento um autor clássico ou contemporâneo para refutá-lo e, na sequência, elaborava a tessitura de seus argumentos, a problemática dos animais nesse diálogo é rediscutida sob um ponto de vista prático e sem desvios, na retomada das circunstâncias históricas inseridas na primeira década dos anos 2000.

O tema da violência contra os animais é exposto e investido por Derrida (Derrida; Roudinesco, 2001, p.118) com dados objetivamente constituídos, tais como a denúncia do uso inadequado de hormônios, as precárias condições de locomoção e a organização mercadológica dos abatedouros que seguem algumas diretrizes da produtividade imoderada proposta pela sistemática do capital. Uma das consequências inevitáveis para ambos os autores será a perda da credibilidade do sistema de produção de carne e a premente necessidade ontológica e dever ético de mudança das relações entre seres humanos e animais. Essa referida transformação requer um novo processo de institucionalização do direito dos animais, os quais devem ser totalmente desassociados das premissas autoritárias da noção tradicional do direito técnico-científico (ibid., p.123).

Como visto, as argumentações temáticas adornianas perpassaram os textos de Lyotard e de Derrida em seus mais diversos escopos e problematizações. Contudo, a falta de sistematicidade das exegeses e das discussões, bem como a inexistência de um diálogo epistemológico entre os textos da Teoria Crítica com o pensamento francês do pós-guerra acabam por convidar para o próximo capítulo da presente tese, no qual a problemática da linguagem ganha ênfase, pois se tomará como pressuposto uma continuidade indireta das concepções adornianas e derridianas sobre a crise da expressão linguística.

<sup>27</sup> Sobre a subordinação linguística e as consequências dela resultantes, pode-se lembrar as passagens de Lyotard (1983, p.38) na obra *Le Différend*, no momento em que o filósofo francês conceitua o animal como paradigma da vítima, por ele ser impossibilitado de testemunhar, segundo as regras humanas, o dano que sofre das diretrizes do processo de organização econômica e social.



## CAPÍTULO II

## LINGUAGEM, TEXTO E ESCRITURA: A ENUNCIÇÃO FILOSÓFICA PARA ALÉM DA COMUNICAÇÃO DE CONCEITOS

Na obra *Paroles suffoquées*, Sarah Kofman (1987) relata algumas vivências de seu falecido pai, Berek Kofman, um dos judeus que foram vítimas dos campos de concentração nazistas. A autora problematiza a necessidade e a não possibilidade de tomar a palavra e enunciar situações limítrofes entre humanidade e barbárie, tais como aquelas perpetradas em Auschwitz. Para ela (Kofman, 1987, p.15), a linguagem demasiadamente potente domina e rebaixa as relações humanas a não relações, produzindo “lugares inomináveis” sacralizados pelo “infinitamente Distante e pelo absolutamente Estrangeiro” (ibid., p.42, trad. nossa). Nesse sentido, sua tese principal enunciada no título da obra faz a defesa das falas que buscam testemunho da violência e das injustiças, as quais são sufocadas pela impossibilidade de contar o que não pode ser comunicado sem desvios. O indivíduo social permanece, assim, condicionado, de um lado, pelo desejo frenético de dizer sua experiência e, de outro, pela consciência de que suas palavras serão sufocadas no processo de enunciação objetiva racional.

Por sua vez, na obra *Escritura do Desastre*<sup>28</sup>, Maurice Blanchot (1980) afirma que o desastre consiste em uma ameaça ao “eu” quando o mesmo não é considerado em sua efetividade, deixado de lado, acarretando em um transbordamento capaz de fazer passivamente desse “eu” um outro, exterior e responsável pelo “simulacro da unidade” (ibid., p.8). O desastre não encara o ser humano, fazendo-se ilimitado e insaciável, mesmo com a imposição da ideia de totalidade a ele inerente. Para Blanchot, tanto a leitura como a escrita estão condicionadas pela vigília do desastre, pela qual a passividade se faz inerente aos processos de esquecimento e silenciamento.

Esse paradoxo da linguagem e da escritura apontado por Kofman e Blanchot não é pioneiro. Revestido de experiências particulares decisivas na argumentação da autora, a controvérsia entre a reivindicação da possibilidade de falar e a proibição e forjamento da fala pelo sistema comunicacional é recorrente no pensamento do século XX, principalmente no que se refere às estruturas sociais de poder. George Steiner (1988, p.127) por exemplo, em *Linguagem e silêncio*, publicada em 1967, chega ao ponto de interrogar-se sobre os motivos da sociedade contemporânea continuar investindo seus esforços no ensino, na escrita e na defesa da alfabetização, sabendo que eles constituem os fundamentos da sociedade civilizatória, cuja efetividade culmina no totalitarismo das relações humanas e na barbárie como concretização da norma. O teórico assevera ainda serem cruciais “as relações entre a linguagem e a desumanidade política” (ibid., p. 133, trad. nossa).

O presente capítulo objetiva expor as relações e oposições da crítica da concepção da linguagem e escritura, especialmente a filosófica, nos textos de Theodor W. Adorno e de Jacques Derrida com o propósito de preparar a investigação sobre as possíveis mediações do ato linguístico no processo de organização social do pensamento, seja ele determinado pela autoridade da lei (problematizado no terceiro capítulo da tese) ou constituído pelo processo formativo institucionalmente preparado (objeto de investigação do quarto capítulo). A noção de linguagem aqui abordada será delimitada em dois aspectos gerais avaliados como essenciais na exegese comparativa dos autores. O primeiro se refere ao problema do discurso filosófico e científico perpetuado pela tradição metafísica, caracterizado pela instrumentalização dos conceitos em uma objetividade representativa responsável pela redução da linguagem ao processo de comunicação. A segunda característica está fundamentada na solução apresentada da problemática anterior por ambos os autores, pautada sobretudo na negação do processo comunicativo, considerado o reflexo devastador que culminou na crise da linguagem.

No texto “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das Ciências Humanas”, Derrida (1967, p.410) defende que todas as alternativas de combate à lógica comunicacional e seus postulados são linguísticas e pertencem à forma racional dominante. O processo de ordenação metafísica do discurso e de sua totalidade pode ser superado apenas contra ele mesmo, visto que não há nada fora dele, simples e destituído de sua influência. Adorno, por sua vez, em seus cursos na Universidade de Frankfurt em 1962 e 1963, publicados postumamente com o mesmo título dos seus seminários, *Terminologia Filosófica*, no ano de 1973 em dois volumes, defende que “todos os problemas filosóficos são problemas da linguagem filosófica” (Adorno, 1976, p. 7, trad. nossa), sendo que suas investigações compõem críticas a essa linguagem, tornando o processo de elaboração de conceitos como uma atitude que antecede a crítica do pensar filosófico. A esse momento pré-crítico, o pensador frankfurtiano refuta o pensamento da totalidade apresentado como ordem das coisas e o modo atomista e mecânico de sua reflexão, pois tais fatores compõem influências do processo de burocratização da organização social, sendo a filosofia, por outro lado, a resistência, “o contrário da atividade e do pensamento da vida administrada” (ibid., p. 22, trad. nossa).

Esses escritos evidenciam que a superação da linguagem por intermédio do próprio processo discursivo encontra alguns caminhos diferenciados, porém não opostos, como é possível verificar nos tópicos da negação do

<sup>28</sup> BLANCHOT, M. *Écriture du désastre*. Paris : Gallimard, 1980.

nome, da elevação textual do inominável, da *différance*, da apresentação do texto e de seu dentro/fora, da busca pelo rastro, pela dobra, pelo rosto do interlocutor, do efeito das palavras estrangeiras e da eliminação argumentativa do jargão inautêntico, compondo alguns dos aspectos que Adorno e Derrida propuseram como prognósticos e alternativas ao combate do processo reificador de hispotasiamento de conceitos. Essas aproximações não são tomadas em blocos fechados e engessados, mas almejam um diálogo entre textos e argumentos que se complementam em suas disposições expostas.

## 2.1 Linguagem como garantia da indeterminação do outro – crítica da comunicação

### 2.1.1 A linguagem no Laboratório das *Dialéticas*

No volume 12 dos *Gesammelte Schriften* de Max Horkheimer, encontram-se os escritos preparatórios da Dialética do Esclarecimento (*Dialektik der Aufklärung*) apontados por Gretel Adorno<sup>29</sup>. Nesse conjunto de textos, Gretel registra os diálogos entre Adorno e Horkheimer durante o processo de preparação da obra conjunta publicada inicialmente de forma fragmentada em 1944, com o título de *Fragments Filosóficos*, e efetivada em 1947, com uma versão oficial, corrigida e remanejada. Esses registros de Gretel serviram de laboratório teórico da *Dialektik der Aufklärung* e estão datados entre os anos de 1939 a 1946, pelo intermédio do qual os autores analisaram e tomaram as decisões argumentativas que formaram a versão final da obra. Essa discussão preliminar entre os dois teóricos é marcada pela conceitualização de elementos fundamentais da crítica sobre o pensamento burguês oriunda do dismantelamento das noções de esclarecimento e de razão, dominantes das relações sociais e intelectuais do período entre guerras mundiais, assim como em todo o processo de constituição do processo civilizatório ocidental. Ao contrário da estruturação da obra de 1947, os argumentos reconstituídos por Gretel demonstram divergências, discussões e esboços básicos para a compreensão da obra finalizada<sup>30</sup>.

Desde as primeiras discussões de 1939, ambos os autores desenvolvem debates sobre a linguagem e seu papel elementar no condicionamento ideológico da sociedade. A principal função linguística do ideal racionalista é “reduzir todas as coisas sobre a qual não é preciso refletir” (Adorno; Horkheimer, 2013, p.27, trad.nossa). Para tanto, o indivíduo é abstraído de todas as suas condições históricas em nome de uma unidade do pensamento e da linguagem, proposta pela tradição filosófica e legitimada pelos intelectuais burgueses e marxistas. Essa busca da unidade de pensamento apresenta como consequência a redução das experiências àquilo que já outrora fora vivenciado, num processo de reprodução irrefletida de ideias. A verificação dos fatos concretos passa a significar, segundo os autores, uma comparação linguística de frases dentro de um conjunto de regras abstratas, cujas relações são constantes e pretensamente lógicas e, por isso, legítimas.

O indivíduo teorizado pela tradição significa apenas “a caricatura, a miragem do que ele é” (ibid., p. 30, trad.nossa). A redução da sua relação com o objeto concreto e a identificação do pensamento com a linguagem na promoção da ideologia e de seu processo de reificação constituem os fundamentos do mito e da sua atuação linguística. É notória, já nessas discussões preliminares, a influência imputada pelos autores aos mitos na sua atuação com a linguagem e com a dominação científica da natureza, principalmente no que se refere à análise sobre a deterioração das experiências vividas pelos sujeitos. Horkheimer questiona sobre o vínculo entre mito e a origem do indivíduo, chegando ao entendimento do papel da linguagem como “categoria decisiva de transição” entre as “categorias da identidade e da univocidade” (ibid., p.34, trad. nossa).

O processo de identificação difundido pelos mitos é consolidado na transformação do objeto real e de tudo o que é pré-individual em linguagem. A busca por palavras na enunciação das experiências plurais pré-mitológicas denota ao mito uma propriedade metafórica e imagética, cuja atuação perpassa a definição de conceitos de maneira histórica. O aspecto condicionante da narrativa mítica é inevitável, visto a falta de palavras para a explicação das lembranças e das coisas reais mais antigas. Uma das consequências de maior dano social e político recairá na transformação das relações entre seres humanos e natureza. Controlada pelo discurso de dominação científica, a linguagem passa a ser a principal mediadora da separação entre homem e natureza, consolidando as relações de identidade entre natureza e pensamento. Por essa razão, Adorno (ibid., p.42) relaciona e compara a razão iluminista com as narrativas míticas, apontando “a manifestação do pensamento em forma de astúcia da linguagem” como principal argumento dessa conclusão.

Os autores analisam nesses debates iniciais a linguagem e a astúcia utilizada pelo pensamento burguês em

<sup>29</sup> Aqui utilizaremos a tradução francesa que ganhou o título *Le laboratoire de la Dialectique de la raison* : discussions, notes et fragments inédits. Traduzida por Julia Christ e Katia Genel. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2013.

<sup>30</sup> O biógrafo Muller-Doohm (2004, p.263) denomina os encontros iniciais entre alguns pensadores com Gretel, Adorno e Horkheimer de discussões nova-iorquinas, classificando esses momentos como primeiro estágio do trabalho em comum realizado.

três mitos específicos que, curiosamente, não foram objeto de longa apreciação na versão final de 1947. O primeiro deles diz respeito ao personagem Édipo da clássica obra de Sófocles. Retoma-se a ocasião do enfrentamento entre o personagem principal, Édipo, com a natureza, expressada pela imagem da Esfinge. Para Adorno e Horkheimer, Édipo apresenta no encontro com a Esfinge, concomitantemente, a elevação da astúcia e a consolidação da abstração da natureza. Com relação ao primeiro predicado, quando questionado sobre a relação entre o animal, em sentido geral, e o transcorrer do tempo, os autores apontam para o fato da resposta de Édipo não representar um processo conclusivo de pensamento reflexivo, mas o estratagema da elevação da identidade humana com relação ao transcorrer dos anos e aos outros seres vivos. A resposta “É o homem” universaliza os seres vivos e os identifica como dominadores do natural. Assim, ardilosamente, Édipo derrota a natureza e confirma a denominação do individual na síntese originária (ibid., p.34), o homem idêntico a si mesmo e abstraído da historicidade e da concreticidade que o rodeia<sup>31</sup>.

As outras duas narrativas que são interpretadas pelos autores vinculam-se ao âmbito da relação mito e filosofia da linguagem, com destaque às personagens femininas Medusa e Sherazade. Para a primeira, desdobra-se a imagem e o poder dos seus olhos como o processo identificador do conceito primeiro (ibid., p.37). Todo significado sucumbe e se solidifica em pedra ao encarar o mito, a magia da transformação das experiências particulares em neutralidade. A linguagem, por meio das palavras, elimina as conexões entre os indivíduos e o domínio do concreto, subsidiando formas repetidas e impenetráveis, que paralisam os sujeitos no momento que as enunciam linguisticamente.

No que concerne à enunciação linguística do pensamento, destaca-se Sherazade, visto ser esta personagem um exemplo marcante, proposto pelos autores, de abstração da linguagem e de quem a enuncia (ibid., p.42). A ameaça de morte por aquele que representa o comando mítico da vingança sobre a suposição da fidelidade traída, faz com que o pensamento se manifeste na forma inicial de angústia e, posteriormente, é tomado pela astúcia, pelo engano, pelo envolvimento com a narrativa, da infundável relação com o recomeço, na qual vida e morte são identificadas pela angústia da completa falta de sentido sobre o que a realidade proporciona. Aparece, assim, na análise de Sherazade uma das versões iniciais da principal tese da *Dialética do Esclarecimento*, a fuga do mito recaindo dialeticamente na própria narrativa mitológica, na linguagem e na repetição das reflexões condicionadas.

Sobre essas leituras específicas propostas por Adorno e Horkheimer do papel da linguagem e da astúcia nos mitos, destaca-se o fato do personagem Ulisses e suas peripécias propostas por Homero nos poemas épicos *Ilíada* e *Odisseia* terem sido inseridos apenas após o término de boa parte da elaboração argumentativa dos autores. No artigo “Language, Mythology, and Enlightenment: Historical Notes on Horkheimer and Adorno's *Dialectic of Enlightenment*” James Schmidt<sup>32</sup> destaca a estratégia da dupla de autores de se pouparem da leitura do texto de Sófocles e da relação de Édipo com a iluminação e a mitologia, tendo visto o desenvolvimento complexo da análise freudiana sobre o personagem ofuscar uma possível ênfase nesse debate específico (Schmidt, 1998, p.828).

O enfoque das discussões de 1939 baseava-se, sobretudo, no desvelamento das causas da deterioração das relações humanas. Para os autores, torna-se indubitável que o domínio científico da natureza e, marcadamente, a mediação da leitura interpretativa dos fatos fazem da linguagem elemento de subsunção (Adorno; Horkheimer, 2013, p.79), de acréscimo das fórmulas científicas invariantes, deslocando as leis e a lógica do discurso científico para todas as esferas humanas. O aparelho do Estado adapta-se e ratifica o predomínio do universal sobre o particular, da comunicação sobre a expressão, da identidade sobre o plural ao rechaçar todos os desvios da norma em voga, tais como judeus, estrangeiros, partidários, religiosos. Para ser universalizada, a lei é destituída de todas as suas propriedades históricas, com o propósito de ser considerada essência, verdade plena e inquestionável. Cabe à linguagem a designação do que a lei é e de tudo o que ela determina, a fim de que se constitua um sistema lógico abstrato e superior à imediatez. Tais prerrogativas são tomadas como fundamento do terceiro capítulo da presente tese, no qual desenvolver-se-á a relação complexa entre linguagem e juízo de pensamento determinado, dentre outros fatores, pelo domínio jurídico.

É possível afirmar também que, na perspectiva dos autores, a linguagem carrega em si, sempre, a tensão entre sujeito e o objeto e é por esta razão que a dialética e a capacidade de distinguir enunciados dos objetos são possíveis. Os autores concordam que “criticar significa distinguir” (ibid., p. 95, trad. nossa), devendo este ser o fundamento de toda elaboração discursiva. Todo enunciado linguístico é, previamente, um julgamento prejudicial, uma vez que coloca um particular em enfrentamento com uma coletividade abstrata e universal. A função sintética e redutora esconde-se na destreza das funções que a linguagem exerce na comunicação. Nesse panorama, Adorno já

<sup>31</sup> Em *Dialética do Esclarecimento*, a resposta de Édipo ao enigma da Esfinge é retomada de modo breve no capítulo sobre o conceito de *Aufklärung*. Nessa obra, acrescenta-se que a resposta “É o homem” representa uma solução estereotipada do Esclarecimento, que viabiliza o aspecto reducionista do sistema do conhecimento científico em prol de uma unidade universal, da qual tudo pode ser deduzido (Adorno; Horkheimer, 2015, p. 28).

<sup>32</sup> SCHMIDT, J. Language, Mythology, and Enlightenment: Historical Notes on Horkheimer and Adorno's "Dialectic of Enlightenment". In: *Social Research*. Vol.65, n.4, p. 807-838. New York, 1998.

esboça um protótipo da *Dialética Negativa* ao defender a necessidade de “analisar a composição orgânica da própria linguagem” (ibid., p.95, trad. nossa).

Na evolução do debate entre os autores, criticar a linguagem recebe também a caracterização de sinônimo do enfrentamento da verdade metafísica<sup>33</sup>. Tendo a clareza de que a comunicação do universal, difundida pelo positivismo científico, tem a pretensão de tomar tudo o que é dado concretamente em síntese abstrata, Adorno e Horkheimer colocam em xeque os pressupostos científicos da pesquisa e do ato de questionar, próprios da elaboração das hipóteses dedutivas. Insere-se na discussão sobre o processo de elaboração do conhecimento científico a noção de constelação de conceitos como uma possível solução do problema de categorização cognitiva da realidade. Adorno defende a necessidade de determinar o conhecimento tendo em consideração os conceitos a ele relacionados contextualmente e historicamente, pois conhecer é “seguir o rastro do movimento dos conceitos” (ibid., p.114), pois um conhecimento que inclua todas as experiências aniquila qualquer possibilidade de enunciá-la de modo imanente e, como consequência, elimina a própria capacidade da experiência concreta.

Antes de criticar as visões globais de fatos concretos e do sujeito que os interpreta, os autores discutem sobre a invariabilidade pretensiosa da relação entre a elaboração dos conceitos e o conhecimento científico. Os fatos e os sujeitos compõem em si mesmos contínuas mudanças proporcionadas por um processo dialético que evidencia os reflexos históricos e as relações conceituais que os determinam. Adorno defende que “o fato dado é ele próprio dialeticamente constituído” (ibid., p. 125, trad. nossa) e por isso entra em paradoxo com a orientação que recebe do próprio sujeito que o interpreta, pois o conhecimento resultante desse processo será, também, elaborado dialeticamente.

Assim, não existe uma relação estática entre sujeito e objeto que torne possível interpretá-los como pura subjetividade ou categorizá-los de forma definitiva. Sujeito e objeto são, segundo Adorno (ibid., p.127, trad. nossa) “polos no interior de uma tensão, que não podem jamais serem dela abstraídos, nem mesmo relativamente a uma situação determinada”, mas enunciados pelas imagens dialéticas, definidas como meio de construção do conhecimento pelo qual se supera o conceito e a sua formatação científica e proporcionam-se condições de vinculação entre as percepções sensíveis do sujeito e as condições sociais determinadas. Essas imagens dialéticas compõem o alicerce da filosofia da história adorniana e do agenciamento da interpretação da realidade efetiva, além de demonstrarem que o tenso caráter presente no processo de elaboração do conhecimento não pode ser definitivamente resolvido<sup>34</sup>.

Nesse panorama, pode-se afirmar que os conceitos sujeito e objeto são avaliados por Adorno de modo bastante similar à crítica ao processo linguístico, pois a esses dois domínios predicam-se propriedades duais e discordantes de auxílio e de equívoco (ibid., p.138). Se por um lado, os conhecimentos tornam-se compreensíveis necessariamente pela conexão dialética do sujeito e do objeto com outros conhecimentos, fatos e conceitos singulares, de outro, sujeito e objeto são conceitos pertencentes ao aparelho científico dominante, não sendo possível sua absolutização na efetivação da dialética e de suas imagens.

Tendo em vista que as junções dos fatos singulares não proporcionam uma visão estanque sobre o aquilo que se categoriza como subjetivo ou como imediato no processo cognitivo, as concepções de sujeito e objeto necessitam de uma crítica interna, do mesmo modo que a linguagem científica autodenominada neutra, baseada principalmente no seu contexto histórico e na fluidez proveniente dessa contextualização e das relações que as constelações das ideias promovem. Torna-se válido lembrar aqui que essa perspectiva crítica interna do sujeito e do objeto encontra-se, no pensamento dialético adorniano, dentro do questionamento da própria significação de conceito, pois todos os conceitos representam uma noção de verdade socialmente determinada e localizada (ibid., p. 208).

A relação entre cada conceito e cada objeto por ele apreendido é regulada pela verdade, que não pode denotar uma possibilidade fechada de interpretação, uma vez que “é pelo pensamento que o pensamento deve ser confundido de seus erros profundos, pois a totalidade é uma ideia falsa” (ibid., p.264). A postura adorniana no que se refere à noção de totalidade e sua inautenticidade pode ser apontada como o cerne de sua crítica à ideologia burguesa. Amparada e forjada pelo idealismo filosófico, a totalidade desenvolve-se, segundo a exposição de Adorno, na aparente necessidade das identidades dialéticas entre sujeito e objeto, pensamento e linguagem, linguagem e verdade,

<sup>33</sup> Não entraremos no mérito da discordância enfatizada por Muller-Doohm (2004, p.271-273) entre Adorno e Horkheimer sobre a filosofia da linguagem, segundo a qual Adorno teria desconsiderado a relação entre verdade e linguagem proposta por Horkheimer para privilegiar a concepção crítica de História de Walter Benjamin para a refutação do processo civilizatório do Ocidente. Partimos do pressuposto que a concepção de linguagem adorniana fundamenta-se em grande parte nos seus textos sobre *Dialética*, seja o projeto comum com Horkheimer, seja na *Dialética Negativa* de 1966.

<sup>34</sup> Adorno já havia destacado o poder objetivo da noção de imagem dialética na legitimação do conceito em termos materialistas em uma carta escrita a Walter Benjamin, datada de agosto de 1935. Nela, o autor define essas imagens como modelos que “não são produtos sociais, mas constelações objetivas nas quais se apresenta o próprio estado da sociedade” (Adorno; Benjamin, 2006, p.126). O objetivo de Adorno é de refutar a tese benjaminiana de que as imagens dialéticas são dadas nos sonhos, pois tal premissa banalizaria o aspecto material da relação das mesmas com o conceito por elas remetido.

verdade e pensamento.

Com essa constatação, Adorno tem como objetivo responder sobre a possibilidade da teoria na medida em que esta é deturpada pela codificação do pensamento filosófico e pela linguagem, em nome da totalidade aparente. Para tanto, relaciona as categorias sujeito e razão, afirmando que não pode separá-las uma da outra e nem as duas do complexo que forma a linguagem. Por esse motivo, a autocrítica do pensamento torna-se fundamental, pois será ela a garantia de que a crítica da sociedade seja mediada e coerentemente garantida, superando as ingenuidades dos pressupostos da divisão do trabalho e demonstrando o “que é o conceito de uma razão justa” (ibid., p. 275).

Nas *Notas e esboços* datados de 1942, Horkheimer aprofunda o aspecto dual de auxílio e de equívoco que a linguagem proporciona para os indivíduos. Tal dualidade se efetiva no fato de que, de um lado, a linguagem apresenta-se como o meio pelo qual o conhecimento se consolida e, de outro, constitui uma “eficiente função da dominação e de extermínio” (ibid., p.166). Nesse desdobramento, enfatiza-se a filosofia do direito no fomento do processo de dominação por intermédio da linguagem, uma vez que a mesma organiza o processo de racionalização da punição de diversos modos, desde a retaliação ou reparação, até a educação. A completa falta de sentido e justificativa da dor como efeito voluntário e metódico é dissimulada nos discursos de pretensões inteligíveis e universalistas do Direito, que em si mesmo, torna-se alheio ao campo jurídico. A punição e a dor ganham atributos de consenso, sendo, por essa razão, divinizadas dialeticamente<sup>35</sup>.

A superação da influência destrutiva da linguagem na política, no direito e nas próprias relações humanas requer “a experiência da diferença” (ibid., p. 267) que está, segundo Adorno, inevitavelmente mediatizada pela identidade. Por esse motivo, Adorno sustenta algumas objeções ao projeto dos *Fragmentos filosóficos*<sup>36</sup> sobre a passagem da dialética política concreta para o princípio da dialética. Gretel pontua que Adorno “receia que essa passagem transforme-se necessariamente em pura analogia ou exposição de leis abstratas” (ibid., p. 270). Como alternativa, o autor propõe uma análise inversa, investigando inicialmente algumas categorias lógicas e epistemológicas, tais como, sujeito, julgamento, conceito, substancialidade, essência, a fim de alcançar subsídios para as reflexões acerca dos contextos históricos e sociais.

Assim, torna-se evidente que não há outra escolha para a dialética materialista adorniana que não seja partir de conceitos. A dialética adorniana tem por função o agenciamento dos conceitos pelo intermédio das constelações, a fim de produzir relações críveis e imediatas entre fatos singulares, para que estes sejam elucidados de modo não mediatizado. Não por acaso, a estrutura da obra final de 1947, por mais que não possua a pretensão de unidade, mas de fragmentação da filosofia, inicia-se na discussão sobre o conceito de *Aufklärung*, avança pelos excursos sobre mito, ideologia e moral burguesas e encontra em todos os seus capítulos, além dos excursos, notas esboços e esboços finais a relação materialista da realidade histórica enfatizada, seja nas problematizações sobre a indústria cultural, seja na denúncia do antisemitismo.

### 2.1.2 A linguagem na *Dialética do Esclarecimento*

Logo na introdução da obra *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer pontuam que a linguagem é um meio de promover o pensamento reificado em mercadoria, sendo por esse motivo fundamental a recusa das convenções linguísticas em voga, pois “não há mais uma única expressão que não tenda concordar com as correntes dominantes do pensamento”. (Adorno; Horkheimer, 2015, p.15, trad. nossa). O ponto de partida é apresentar as convenções dominantes da ciência, do comércio e da política como as responsáveis pela determinação específica da clareza imposta como condição de possibilidade da linguagem e do pensamento. O resultado desse constrangimento social encontra-se evidenciado na desvalorização das potencialidades filosóficas, literárias e artísticas da linguagem, que se torna o principal instrumento de fomento da ordem existente.

Os autores remetem à noção de clareza o epíteto de falsidade e vinculam esse conceito a uma forma de expressão do mito. A mitologia e o Esclarecimento compõem o processo dialético que origina as representações da civilização burguesa ocidental, baseadas na redução das multiplicidades das formas, da história e das coisas pela lógica discursiva. Ao contrário de sua proposição inicial de liberar o mundo da magia e destruir os mitos, o desenvolvimento do programa do Esclarecimento como filosofia do progresso propagou a “racionalização da abordagem mítica” (ibid., p.27, trad. nossa). Ao mesmo tempo em que os mitos pretendiam informar, denominar e narrar as origens, eles desenvolvem também a representação, a confirmação e a explicação de tudo que existe. Por consequência, o processo de desvalorização da linguagem se inicia no momento em que esta corrobora a unidade do pensamento pela equivalência mágica entre a falsa clareza com a verdade pura.

<sup>35</sup> Conforme destaque anterior, o terceiro capítulo do presente trabalho investiga a relação entre sacralização da lei e a linguagem que relativiza a mutilação da humanidade em Adorno e os relaciona com a concepção derridiana da *Força de Lei*.

<sup>36</sup> *Fragmentos Filosóficos* foi o título originário da *Dialética do Esclarecimento*.

A inevitabilidade inerente do discurso mitológico do oráculo como sentença determinista do destino é deslocada pela ciência para a sociedade política, fazendo com que o pensamento e a linguagem destruam as qualidades particulares das pessoas e transformem-nas em cópias conformes ao que já fora outrora pensado ou estabelecido. É nesse panorama que os autores explicitam como o processo de degradação social outorga à linguagem características triviais de repetição. Pelo princípio da equivalência, próprio das relações mercadológicas, a linguagem é condicionada à tautologia. Essa propriedade linguística é influenciada pela divisão do trabalho (ibid., p.43), que rechaça a definição da linguagem como som, imagem ou palavra propriamente dita, mas a determina pelo conjunto de signos matemáticos resignados ao cálculo e à ciência, tornando-a, contraditoriamente, a responsável pela cópia da natureza e pela incapacidade de conhecê-la.

A concepção de linguagem reduzida pelo positivismo a um conjunto de signos será problematizada pelas referências que os autores fazem a Hegel e seu conceito de negação determinada. Segundo a dupla de pensadores, a dialética hegeliana tem o mérito de superar os limites da noção de verdade – em Hegel, o sistema – pois ela não está formulada como um princípio fundamental, ou princípio original, mas se apresenta na forma de totalidade dinâmica de todos os princípios, que se inter-relacionam uns com os outros pela negação e pela contradição que eles mantêm não sendo subordinada a nenhum conceito superior abstrato<sup>37</sup>. Contudo, assim como o pensamento positivista tradicional, a dialética hegeliana acaba recaindo na armadilha da mitologia (ibid., p.52) no momento em que se volta para a totalidade e se realiza como vida do Espírito Absoluto.

Uma das evidências de maior relevância sobre a relação entre mitologia e totalidade concerne à amplitude do campo de atuação do mito, que não se restringe apenas aos meios religiosos. A repetição constante do conhecimento pela linguagem instrumentalizada e a tautologia do pensamento matemático fazem com que os homens de comportamentos padronizados acreditem dogmaticamente que suas ações são naturais, convenientes e razoáveis. Para a dupla de teóricos, a autoconservação e a conformidade aos padrões funcionais objetivamente determinados levam a coletividade social a constri-la toda manifestação do não idêntico, potencializando a violência sobre tudo e todos que divergem do ordenamento dominante. Por consequência, o processo civilizatório que sempre buscou “afastar-se do mito” organiza-se na inumanidade das relações pessoais, pela qual “o princípio do eu mediatiza a relação social que cada indivíduo desempenha, recaindo inevitavelmente na mitologia” (ibid., p.62, trad. nossa).

As limitações das ações humanas e a unificação das suas funções intelectuais encontram-se intrinsecamente ligadas à resignação do pensamento e da linguagem. A restrição reflexiva sobre as consequências das próprias ações é determinada, em grande parte, pelos problemas de organização e administração burocrática, que substituem questionamentos cruciais sobre a experiência do novo por modelos linguísticos repetidos e unificados. Em um pequeno texto intitulado *Resignação*<sup>38</sup>, publicado no ano de seu falecimento, Adorno critica a atrofia de um pensamento instrumentalizado pelo mundo administrado, no qual toda espontaneidade é canalizada em “pseudo-atividade” (Adorno, 2002, p.176, trad. nossa). A resignação em Adorno é o reconhecimento pelo indivíduo de sua impotência diante da coletividade, que recai no consolo equivocado de equivaler sua liberdade pela garantia de segurança, rebaixando dessa maneira o pensamento ao estado de razão instrumental (ibid., p.177).

Na obra *Adorno Linguagem e reificação*<sup>39</sup>, o pesquisador francês Gilles Moutot, sem referência aberta aos textos de Derrida, utiliza o termo desconstrução para classificar a oposição proporcionada por Adorno e Horkheimer entre mito e racionalidade e interpreta como “iconoclasta” (Moutot, 2004, p. 82, trad. nossa) a leitura da *Odisseia* de Homero efetuada pela dupla de autores. Essa clássica epopeia de Homero é definida como “texto fundamental da civilização europeia” (Adorno; Horkheimer, 2015, p. 80, trad. nossa), na qual Ulisses representa o protótipo do sujeito burguês que interiorizou o sacrifício com a finalidade de sobreviver pelo ato de enganar sistematicamente as divindades que o rodeiam. Dessa maneira, os autores retornam à noção de astúcia como instrumento de dominação da natureza externa, e a colocam no mesmo nível do sacrifício da consciência de si.

O domínio da natureza prototipificado por Ulisses e propagado durante toda a histórica ocidental baseia-se no controle de si e na interiorização da renúncia. A astúcia torna-se responsável em fazer do sacrifício subjetividade, constriando o desejo na determinação do pensamento. Os autores acrescentam ainda que, sob a perspectiva da desmistificação racional, o ser humano “não pode jamais tudo ter, deve sempre saber esperar, ser paciente” (ibid., p.96, trad. nossa). O controle dialético da natureza externa e interna sistematiza-se na imposição da relação mercantil, na qual o domínio da natureza é equivalente à coação dos impulsos espontâneos que o sujeito realiza a si mesmo. Por meio da organização racional dos instrumentos linguísticos a linguagem é reduzida a um sistema de comunicação

<sup>37</sup> Sobre as influências da dialética hegeliana em Adorno, os artigos da obra *Três estudos sobre Hegel* constituem uma referência essencial. Retomar-se-ão os argumentos dessas conferências na discussão sobre a obra *Dialética Negativa*.

<sup>38</sup> ADORNO, T.W. *Résignation*. Traduit par Nicole Gabriel, Antonia Birnbaum et Michel Métayer. In: *Tumultes*, vol. 17, n. 2, p. 173-178. Paris, Éditions Kimé, 2002.

<sup>39</sup> MOUTOT, G. *Adorno, Langage et réification*. Paris, Presses Universitaires de France – puf, 2004.

repetitiva da renúncia do sujeito. Pela astúcia, regula-se a relação entre a palavra e a coisa, modificando a interpretação dos fatos e gerindo a autoconservação<sup>40</sup>.

Retomando o mesmo teor das discussões do início dos anos 1940, os autores demonstram que a astúcia da linguagem obedece ao esquema das matemáticas modernas ao desenvolver a lógica do contrato e sua esfera de representações, transformando a expressividade linguística no emprego denotativo das palavras. A lógica discursiva coteja a identidade abstrata na medida em que a linguagem constrange a contradição do objeto ser ele mesmo e, concomitantemente, algo não idêntico a si. A linguagem se insere na racionalidade e amarra todas as suas determinações, sendo por este motivo “traidora da particularidade” (ibid., p.102, trad. nossa).

O princípio da repetição linguística constitui, peremptoriamente, a construção do sistema fechado de conceitos que o conhecimento instrumentalizado racionalmente preconiza. Todas as palavras como signos possuem o correlato objetivo, assim como todos os conceitos encontram referência na identidade do Esclarecimento. Os eventos são explicados a partir de outros já ordenados de modo que, qualquer pensamento crítico que aponte para deficiências do discurso da razão instrumental é sinalizado como equívoco ou incompreensão do método em voga. A repetição está, por isso, baseada na superstição de suas próprias justificativas, pois a apelação à verdade pela linguagem “desperta tão somente a impaciência de chegar logo ao objetivo comercial que ela na realidade persegue” (ibid., p.122, trad. nossa).

A repetição do vocábulo “ninguém” aplicado por Ulisses para nomear a si mesmo no encontro com o não-civilizado Polifemo é o exemplo mais notório da astúcia da linguagem e sua dialética, visto esse representar a renegação da própria identidade para salvar a vida, transformando-a em algo amorfo e impotente. Nome e coisa são confundidos pelo truque linguístico da equivalência, fazendo com que a afirmação de si torne-se negação e adapte-se ao processo civilizatório da identificação. Inicialmente violado no seu direito de propriedade pela invasão dos vencedores da guerra de Troia em seus pertences, Polifemo é magicamente transformado no monstro a ser controlado, uma vez que sua vida é destituída da lei e não possui um sistema de organização burguesa que respeite os heróis universais. Sua monstruosidade alimenta-se de homens civilizados, assim como as particularidades questionam e colocam em risco a identidade da verdade abstrata. A astúcia retórica de Ulisses promove o vinho e sua irracionalidade para garantir o processo civilizatório e eliminar a ameaça da conservação de si. O grito de Polifemo para pedir socorro aos seus irmãos de tribo torna-se sufocado de modo similar ao do sentimento de culpabilidade por não pertencer ao sistema dominante. Polifemo transforma-se no marginal incivilizado que desrespeita as honrarias simbólicas e universais do Esclarecimento, cujo destino é o isolamento e a dor. Dessa maneira, torna-se possível comparar as peripécias do ciclope às das vítimas dos campos de concentração e de todos os seres humanos minorizados pelo sistema identitário. Ao responder “ninguém” quando questionado sobre o culpado dos ferimentos sofridos, Polifemo é banalizado e dialeticamente transmutado de vítima para responsável pelo próprio sofrimento acometido.

Benhabib<sup>41</sup> (2003, p.80, trad. nossa) acentua o aspecto repressor do mito de Ulisses ao sustentar que a humanidade supera o medo do outro apenas pela “interiorização da vítima”. Segundo a comentadora, “a humanidade tem medo do outro. O judeu é outro, o estrangeiro; aquele que por sua vez é homem e sub-homem” (ibid., p. 81). A condição de subalternidade humana efetiva-se no ato linguístico, visto que a linguagem não se limita ao campo da designação, mas se equipara às condições do conhecimento ao promover o julgamento responsável pela incorporação do outro no sistema. Por essa razão, sob a égide da *Dialética do Esclarecimento*, faz-se fundamental desenvolver a consciência de que na esfera da comunicação linguística, o outro não pode ser subsumido em categorias epistêmicas, mas interpelado “pelos horizontes mútuos da interpretação do eu e do outro” (ibid., p.83, trad. nossa), pois toda compreensão do outro consiste em uma pré-concepção, factível de contestação, assim como todo o entendimento de si mesmo repousa na refutação ou no fomento das pré-compreensões dos outros sobre o eu.

Moutot (2004, p. 84) pondera como estratégica a passagem das análises de Ulisses para a decomposição crítica da personagem Juliette de Sade. Segundo o professor francês, o objetivo de Adorno e Horkheimer consiste em complementar a tese elementar de que a história do pensamento consolida a estrutura da dominação. A dialética de Juliette dispõe de dois contrapontos paradoxais: a negação da mitologia, com referência expressa ao catolicismo, e a

<sup>40</sup> De acordo com Adorno e Horkheimer, todo conceito proposto pelo Esclarecimento deve ser tratado sob uma ótica dual, de afirmação e de refutação do próprio conceito, tomado dialeticamente. O mito, por exemplo, pode ser uma narrativa supersticiosa, bem como o caminho para decifrar a realidade metodologicamente, na mesma perspectiva ao da instrumentalidade racional. Da mesma forma, a concepção esclarecida da autopreservação também possui definições dialéticas. Na exegese de Gandesha (2004), pode-se verificar que a dialeticidade da autopreservação imputa à vida a noção da morte, uma vez que preservar a si mesmo a todo custo simboliza, nessas condições, a negação insana da própria vida que visa se autopreservar, caracterizando uma morte em vida (*a living death*. 2004, p. 114, grifo nosso).

<sup>41</sup> Benhabib, S. Renverser la dialectique de la raison : le réenchantement du monde. In: RENAULT, E.; SINTOMER, Y. *Où en est la théorie critique ?* Paris, Éditions La Découverte, 2003.

“valorização do pensamento racional, da coerência e do sistema” (Adorno; Horkheimer, 2015, p.145, trad. nossa), proporcionando uma nova postura dogmática com relação à verdade e ao conhecimento. A linguagem penetra na história já separada da obediência aos sacerdotes e feiticeiros. Todavia, sua estrutura de signos expressa o fetiche na repetição da natureza dominada. Eleva-se o método dedutivo prescrito pela ciência e composto de conceitos universais, inquestionáveis e magicamente hierarquizados. A lógica e a técnica explicam as anomalias e o imponderável na substituição dos então responsáveis pela natureza – deuses e manifestações mitológicas. Assim, os fundamentos do mito não são superados pelo conhecimento científico moderno, pelo contrário, reproduzem-se em seu princípio ontológico de explicação e organização da realidade pela razão manifestada na linguagem.

Os autores atentam para o fato da organização da realidade fundar-se empiricamente na hierarquia social e na violência escamoteada da legalidade, pois ambas formam manifestações expressas do processo de interiorização da dominação da natureza. Este princípio de dominação torna-se, deste modo, princípio de opressão humana, ratificado pela linguagem na relação de equivalência proporcionada pelo conceito. Ao saber científico secularizado<sup>42</sup>, cabe a potencialidade de tudo fazer sem qualquer interdição, já que a razão aliada às funções da autoconservação “permite justificar todo tipo de crime” (Muller-Doohm, 2004, p.289, trad. nossa).

Assim, o paradigma da linguagem como signo instrumentaliza os conceitos e demonstra os aspectos da realidade metodicamente, reduzindo as relações humanas ao vínculo dialético entre os impulsos do corpo e a repulsa do outro. Os autores salientam que toda expressão da diferença na esfera social provoca medo e desejo paranoico de eliminação, da mesma forma que os conceitos vazios da lógica recaem linguisticamente sobre o particular e o anulam. As palavras não são mais capazes de evocar experiências particulares, por terem se transformado em fórmulas repetitivas, justificadas pela magia, cuja pretensão original era a de superação do mito. A linguagem é constrangida ao ponto de reduzir-se na repetição de sinais neutros e desconectados dos objetos a que se remetem, fazendo da realidade uma “esfera impenetrável de reflexos incondicionados” (Schmidt, 1998, p.819, trad. nossa).

Com tal característica, o “denso tecido das comunicações modernas” (Adorno; Horkheimer, 2015, p.299, trad. nossa) uniformiza o mundo, proporcionando etiquetas padronizantes aos sujeitos sociais do mesmo modo que o conceito em sua autossuficiência elimina a correspondência entre palavra e objeto no processo de elaboração do conhecimento. Somente o arranjo de um antissistema capaz de repensar esse primado dos conceitos e a possibilidade de superação dos entraves da linguagem, redutores das experiências, especialmente as filosóficas, podem proporcionar a superação da crise linguística. Em Adorno, essa prerrogativa estabelece um dos escopos da obra publicada em 1966, *Dialética Negativa*, cuja perspectiva da linguagem destaca-se na subseção seguinte.

### 2.1.3 A linguagem na *Dialética Negativa*

#### 2.1.3.1 A preparação de *Dialética Negativa*

A escrita de *Dialética Negativa* foi antecedida por quatro cursos proferidos por Adorno entre os anos de 1965 a 1966<sup>43</sup>. Essas palestras são o resultado das pesquisas desenvolvidas pelo autor durante os seis anos que ele precisou para finalizar a obra em destaque. Nas primeiras apresentações públicas, Adorno inicia sua exposição enfatizando as propriedades do pensamento que distinguem a filosofia das ciências positivas. Os aspectos provisórios, experimentais e inconclusivos inerentes ao pensamento filosófico servem como ponto de partida para a definição elementar de dialética negativa, proposta pelo autor como “dialética da *não-identidade*” (Adorno, 2008a, p. 6, trad. nossa). O objetivo adorniano é o da elaboração de um projeto filosófico que articule a não conciliação do sujeito com o objeto, refutando toda tentativa de síntese do pensamento, inerente ao conceito ordinário de dialética, e proporcionando ao pensamento filosófico a oportunidade de refletir sobre suas próprias experiências intelectuais.

Nessa direção, o conferencista descreve o papel central do conceito de contradição na discussão conjecturada sobre o pensamento e sua conexão com a experiência imediata. Para Adorno, a noção de contradição implica uma dualidade quando relacionada à concepção de conceito, pois, de um lado, existe a contradição do conceito com a coisa a qual se refere, invocando uma pretenciosa unidade de significado e, de outro, a contradição no

<sup>42</sup> No texto póstumo publicado em 1972 e intitulado “Introdução à controvérsia sobre o Positivismo na Sociologia Alemã”, Adorno critica o positivismo e sua pretensa neutralidade científica, demonstrando que esse paradigma moderno possui uma “constituição monadológica” (Adorno, 1991, p. 217) de imposição da totalidade, pelo qual a submissão política e a acriticidade prevalecem na subjetividade dos indivíduos. Em face dessas prerrogativas, Adorno relata que a linguagem deixa a potencialidade de autorreflexão crítica do entendimento para transformar o conceito especulativo em seu oposto (Ibid., p.211). Não há a possibilidade de confronto ou enfrentamento, pois o sujeito cognoscente é hipostasiado pelo controle científico.

<sup>43</sup> ADORNO, T.W. *Lectures on negative dialectics: fragments of a lecture course 1965/1966*. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge, Polity Press, 2008a.



interior do conceito, uma vez que ele ultrapassa o próprio significado designado pela linguagem. Por conseguinte, a presença da contradição impõe à dialética seu aspecto negativo, fazendo “do próprio pensamento negatividade” (ibid., p. 11, trad. nossa) e do pensamento dialético, desde sua origem, dialética negativa<sup>44</sup>.

Em uma alusão direta ao livro *Dialética do Esclarecimento*, o autor explica a efetividade da dialética negativa na superação do princípio do domínio da natureza e de toda tentativa de explicação do mundo por intermédio de uma significação unívoca. Citando exemplos como Auschwitz e Vietnã, e prevenindo sobre a possibilidade de tais fenômenos se repetirem em diferentes estâncias da sociedade, o autor pondera como inadmissível uma filosofia que esteja omissa e cega perante a arrogância presente no discurso dominante, que alude significativamente a tudo que exista. Adorno demonstra que o pensamento tradicional em geral e, sobretudo, o idealismo, constituem os principais responsáveis pelo entrelaçamento irracional entre a identidade do conceito e da coisa com a própria realidade em categorias uniformes. Por isso, sugere-se não apenas para a filosofia, mas para as pessoas em suas relações iminentes e reflexivas “manter o próprio pensamento sob vigilância e considerá-lo sob um olhar crítico, a fim de resistir ao modo reificado do pensamento” (Adorno, 2008a, p. 24, trad. nossa).

Isso posto, a dialética negativa surge como assistência ao pensamento na superação da totalidade, sem dela, contudo, desfazer-se completamente. Partindo da diferença entre sistema e sistematização do pensamento, Adorno explica que para evitar a renúncia da compreensão, inerente à filosofia holística, faz-se necessário que a dialética negativa retome o sistema tradicional dialético e opere sobre seu potencial de inter-relação de percepções díspares pela busca da verdade, desempenhando uma “consciência crítica e autocrítica de mudança na ideia de sistema filosófico” (ibid., p. 38, trad. nossa), sem lançar mão desse caminho procedimental clássico, mas o transformando na crítica das particularidades do objeto.

A rediscussão das noções de contradição, sistema e totalidade preparam o terreno para o mote da atuação da crítica adorniana à dimensão comunicativa da linguagem, cujo objetivo apresenta-se na defesa da expressão não degenerada em ideologia, mas mediada objetivamente. O autor parte da definição de pensamento como resistência a todo tipo de imposição, principalmente a persuasão amigável e a passividade contemplativa resultantes da autoridade social. Seu propósito é a demonstração de que a interpretação do mundo não pode limitar-se a “polos opostos” (ibid., p.111, trad. nossa) como sugere a linguagem tradicional da lógica dialética, mas desenvolver a elaboração da linguagem em uma consideração rigorosa do outro, o que, para Adorno, encontra-se no bojo da possibilidade da expressão, visto que ele apresenta-se ao pensamento de modo totalmente indeterminado e jamais concluído.

É possível afirmar que uma das principais lições das conferências precedentes à publicação da *Dialética Negativa* encontra-se na ratificação da premissa de que a crítica à linguagem não pode dispensar o julgamento e a inferência, assim como tampouco a filosofia pode abrir mão das noções de sistema e de contradição. A proposta adorniana repensa essas concepções por meio da materialidade do objeto e de seus desdobramentos, afirmando que a reflexão expressiva é substituída pela identidade em todo juízo cuja efetivação está baseada na classificação ou na categorização do real. Nesse perspectiva, retoma-se a crítica já proferida nos anos 1930 e 1940 de que pouco discernimento resta à autodenominação da totalidade identitária em neutralidade científica ou em justiça como organização burocrática, uma vez que as mesmas encontram-se fadadas ao pré-juízo por ultrapassarem intencionalmente o que se encontra na imediatidade, hipostasiando as conclusões e, por isso, fomentando o divórcio do pensamento com o conteúdo.

A identidade designada pela linguagem pertence a um discurso frágil, do qual o “menor resquício de não-identidade é suficiente para negar a identidade” (ibid., p.128, trad. nossa). Desse modo, os detalhes ganham importância na medida em que são refletidos interiormente, como ponto de partida reflexivo. A elevação da diferença permite a percepção da falsa similaridade das coisas, além de desvelar a precariedade das condições humanas promovida pelos discursos sociais. A inexistência da segurança de uma verdade única, da felicidade padronizada e da liberdade provocam o medo de perder a segurança ontológica da presença e do desejo, pois “as pessoas sabem que não há felicidade, nem mesmo felicidade de pensamento” (ibid., p.147, trad. nossa).

Para superar esse vazio das relações humanas desacreditadas, representado pela comunicação de um sistema linguístico de signos<sup>45</sup>, Adorno defende já nessas conferências introdutórias uma delimitação específica da linguagem baseada na apresentação (*Darstellung*), por intermédio da qual ela torna-se potência crítica quando não se limita à “precisão idiossincrática na escolha das palavras, como se denominassem coisas” (ibid., p. 176, trad. nossa), mas enfoca o não-conceitual mediante o próprio conceito e a mediação a qual ele é submetido pela dialética

<sup>44</sup> No texto de 1966, Adorno (2012, p.12) aprofunda suas análises acerca da contradição negando a influência heraclitiana a ela apregoada por Hegel e Heidegger, e definindo-a como “indício da não-verdade da identidade, o indicio da absorção do concebido pelo conceito”.

<sup>45</sup> Na introdução da *Dialética Negativa*, Adorno (2012, p.47) retoma o debate sobre felicidade do pensamento, afirmando que o temor de perder a segurança proporcionada pelo mundo falso e seus componentes, fazem com que o indivíduo elimine o que é diferente e recaia na não-liberdade perpétua do conhecimento.

perpassada por uma ou por várias constelações. É nessa configuração que os conceitos se inter-relacionam e as incongruências do processo de conhecimento são pensadas. Almeja-se, dessa forma, demonstrar que “nenhum conceito é idêntico à coisa a qual se refere” (ibid., p.178, trad. nossa), sendo que as falhas e limitações próprias à falsa identidade são elucidadas pelo contato e enfrentamento com outros conceitos.

A linguagem como apresentação torna-se, conseqüentemente, a noção capaz de sobrepujar o postulado filosófico da interpretação intelectual. Nas notas adicionais das conferências de 1966, Adorno retoma a relação entre filosofia, mito e linguagem, porém evidenciando agora a astúcia sob a égide da capacidade de convencimento do discurso ideológico. Partindo da genealogia do pensamento ocidental, desde o processo retórico estipulado pela filosofia antiga, até a construção argumentativa do progresso iluminista, o autor defende que a interpretação foi secularizada pelo desejo de persuasão, tornando-se sacra e eliminando “tudo o que não podia ser pensado” (ibid., 180, trad. nossa) pelo intermédio do deslocamento da lógica formal e de suas regras aos discursos dominantes. Desde a interpretação das escrituras sagradas, até o rigor do método científico simbolizam a sacralidade da disciplina que predomina sobre praticamente todos os momentos linguísticos, eliminando ao indivíduo a possibilidade da experiência e reduzindo seu discurso à renúncia e ao sacrifício da linguagem no pensamento. Por conseguinte, a exposição do contexto linguístico como apresentação e representação de nomes visa desvigorar o aporte teórico do significado, possibilitando uma experiência reflexiva de inter-relação de conceitos, com o propósito de salvar criticamente o momento retórico, aproximando a expressão da indiferenciação.

Desses argumentos introdutórios, segue-se o esboço de dois elementos que servem de fundamento para a obra publicada em 1966. No primeiro, torna-se possível destacar as consequências do abandono da expressão pelo pensamento ocidental, dentre as quais se encontra o esvaziamento da linguagem e o favorecimento da hostilidade social. Ambas as prerrogativas vislumbram na barbárie sua manifestação radical. Na segunda conclusão, defende-se a relação entre o esforço linguístico de reflexão e a sobrevida de uma filosofia não pautada no fluxo cego da linguagem, renunciada pelo pensamento e pela esterilidade da comunicação de conteúdos. Na próxima subseção, as articulações dessas duas conclusões com a principal obra adorniana são aprofundadas e problematizadas.

### 2.1.3.2 A resistência do não-idêntico: linguagem como expressão

A introdução de *Dialética Negativa* retoma grande parte das formulações refletidas anteriormente nas palestras de apresentação da obra, oferecendo ênfase à impossibilidade da filosofia tradicional e de sua experiência como plano de fundo das discussões argumentativas. A concepção de dialética é novamente problematizada, porém as conclusões que dela se desmembram recebem um amplo teor de assertividade. O vínculo entre pensamento e identificação, por exemplo, ganha nesse texto uma correspondência direta: “pensar significa identificar” (Adorno, 2012, p. 14, trad. nossa), relevando a acusação do caráter ilusório da totalidade conceitual. Essa ilusão da totalidade é inerente à dialética idealista, marcadamente hegeliana, e pode ser interpretada no texto adorniano como encantamento, pelo qual os conceitos são abstraídos da imediaticidade e magicamente identificados uns em relação aos outros. O escopo “do interesse verdadeiro da filosofia” (ibid., p. 17, trad. nossa) encontra-se na elevação da esfera do não-conceitual, do individual e do particular, almejando utopicamente o momento mimético do conhecimento que evidencie “o não-conceitual pelos conceitos, sem assimilá-lo aos mesmos” (ibid., p. 19, trad. nossa).

Para aclarar a diferença e o heterogêneo nos discursos, Adorno apresenta como condição de verdade a expressão de todo sofrimento subjetivo experimentado, visto que ele se constitua em uma objetividade que pesa no sujeito e interfere diretamente em sua liberdade<sup>46</sup>. Segundo o autor, a viabilidade de expressão da dor física, moral ou qualquer outro constrangimento sofrido na não-liberdade do sujeito constitui o cerne da resistência do pensar contra todas as declarações de verdades eternas e conceitos absolutizados em sua fixidez sistêmica. A concepção de linguagem como apresentação tem a finalidade de expressar os problemas dispostos na opressão e na não-verdade, constituindo-se em criticidade absoluta na individuação que a expressão do sofrimento provoca. Assim, cabe ao pensamento a possibilidade de elaborar sentenças não finalizadas pelo raciocínio lógico, mas auxiliadas sob os cuidados da crítica filosófica e resistentes na apresentação do objeto.

Na primeira parte da *Dialética Negativa*, intitulada “Relação com a ontologia”, a filosofia de Heidegger

<sup>46</sup> A professora Marie-André Ricard (2012, p.51) em sua obra *Adorno l'humaniste*, desenvolve sua tese baseada na existência de uma concepção adorniana de vida justa, individual e coletiva, baseada na emancipação constitutiva do pensamento pela reformulação da crítica. No primeiro capítulo de seu livro, a autora atenua a passagem da *Dialética Negativa* na qual Adorno predica ao sofrimento um peso elevado ao sujeito. Para a pesquisadora canadense, há um exagero na negatividade adorniana ao deslocar o sofrimento de maneira geral para a expressividade linguística do pensamento, pois a própria impulsão da atividade do pensamento e de sua resistência são efetivadas por meio de um certo nível de sofrimento moral, que afeta o sujeito e a construção do conhecimento.

constitui o maior embate crítico adorniano com esse autor após a publicação de *Jargão da autenticidade*. Tendo como ponto de partida a valorização da crítica heideggeriana às grandes sistemáticas metafísicas, o teórico de Frankfurt compartilha o esforço de superação da fixação de concepções de verdade pelo rigor conceitual tradicional. Nesse sentido, a apresentação objetiva do não-idêntico almejada pela dialética adorniana pode ser comparada com a noção de diferença ontológica em Heidegger<sup>47</sup>. Contudo, a aproximação desses autores limita-se a esse aspecto.

A interpretação crítica adorniana constata inicialmente que a instauração do Ser em Heidegger é resultado da busca pela experiência filosófica genuína de “expressar o inexprimível” (Adorno, 2012, p. 137, trad. nossa) que recaiu na tentação do caminho argumentativo de maior comodidade, determinado pela desconsideração da expressão concreta e da exposição do pensamento diretamente ao inexprimível. Nessa direção, Adorno demonstra o seu intento de refutar a concepção totalizante do Ser<sup>48</sup> e a noção esvaziada de pensar que Heidegger dispõe. Como fundamento da sua crítica, o autor discute a eliminação inconsequente de todas as determinações do pensamento, principalmente o conceito, ao afirmar que “um pensar sem conceito não é pensar algum” (ibid., p. 125, trad. nossa). Os escritos do autor de *Ser e tempo* são acusados de sacrificar o conteúdo coisal e de ignorar a dialética no processo de elaboração do pensamento, principalmente no que se refere à linguagem, visto que Heidegger “conserva as configurações do pensamento que, pelo seu próprio programa, deveriam ser eliminadas” (ibid., p. 108, trad. nossa). A imediatividade do Ser faz com que a separação do sujeito com o objeto necessária para a constituição do pensar desapareça, tendo como consequência a destruição das condições de questionamento do fetiche e da manipulação da pensamento, já que o ato de pensar não possui nenhum poder sobre o Ser imediato heideggeriano.

Do resultado acarretado dessa revogação da consciência em Heidegger, duas consequências merecem destaque no que se refere à constituição da linguagem: a quebra da resistência contra a consciência reificada e o atomismo linguístico. A relação direta entre pensamento e linguagem defendida por Adorno é comprometida pelo construto expresso e compacto denominado Ser, pois este se torna o responsável pela mutilação do pensamento e inversão da intenção heideggeriana inicial de protesto contra a reificação. A principal secura dessa inversão encontra-se no atomismo linguístico, entendido como um procedimento de imunização das essências do pensamento que elimina a potência significativa da linguagem ao proibir o vir a ser linguístico e a confrontação constante da expressão e da coisa.

Para contrapor não apenas os deslizes epistemológicos heideggerianos, como também os infortúnios do mundo administrado e do processo de reificação da linguagem, Adorno reafirma seu programa de pensamento pautado na negação, na mudança de perspectiva com relação às coisas. Para tanto, a concepção “negação determinada” é enfatizada como processo que “justifica a passagem da filosofia à interpretação, que não eleva nem o que é interpretado, nem o símbolo ao nível do absoluto, mas procura o que pode ser verdadeiro lá onde o pensamento seculariza o protótipo irrecuperável dos textos sagrados” (ibid., p. 73, trad. nossa). Por ela, nega-se a eliminação da linguagem no pensamento, além de proporcionar uma abertura dos sistemas transcendentais capaz de efetivar as ações livres na direção do não-idêntico, desvelado pelas “fissuras, ferimentos, acidentes do ordinário, impercepções do geral e o não considerado pela ordem das coisas” (Petitdemange, 2009, p.208, trad. nossa)<sup>49</sup>.

Ainda sobre os fundamentos de *Dialética Negativa*, algumas conclusões de *Dialética do Esclarecimento* já se apresentam, ainda que moderadamente, ao texto adorniano de 1966<sup>50</sup>, funcionando como continuidade fragmentária entre as duas obras. Três premissas intrinsecamente vinculadas à obra conjunta com Horkheimer recebem novo enfoque no desenvolvimento do construto da linguagem como apresentação no projeto de *Dialética Negativa*. A primeira delas relaciona-se ao processo dialético de desmitologização e seu retorno ao mítico, desenvolvido na separação entre linguagem e pensamento imposta pela lógica da contradição. Releva-se a necessidade de reexaminar instrumentos teóricos tradicionais como julgamento e conclusão, considerando-os formas inevitáveis ao pensamento, que podem compor a base da criticidade linguística ao privilegiar o heterogêneo, tendo em vista este ser acessível

<sup>47</sup> Em sua obra de análise da controversa filosófica entre Adorno e Heidegger, Ouattara (1999, p. 12) afirma que “o Ser em Heidegger tem a mesma função do negativo em Adorno (...) ambos os autores afirmam a diferença e o irreduzível, o micrológico, o fragmento”.

<sup>48</sup> Adorno aponta para a falta de mediação entre o ser e o ente com uma das dificuldades de maior relevância na compreensão heideggeriana equivocada da consciência reificada. Ouattara (1999) comenta que essa ausência de mediação do Ser constitui uma ordem heterônoma para a dialética, uma vez que o ser heideggeriano não passa pelo crivo da atividade do conhecimento, fazendo da ontologia *no man's land*.

<sup>49</sup> Retomar-se-ão as noções de abertura e de rasura dispostas pela negação determinanda adorniana no item 2.4 do presente capítulo, no momento de apresentação da defesa do inominável como expressão linguística adorniana.

<sup>50</sup> Um dos principais recursos argumentativos empregados nos escritos de 1940, a crítica ao princípio de dominação da natureza é apresentado sob uma nova perspectiva pela *Dialética Negativa* (2012, p.87) visto que o princípio referido passa a ser considerado como destituído da potência legitimadora da ordem das relações políticas, devido ao nível de irracionalidade dos eventos que motivaram e efetivaram as guerras mundiais.

apenas pelo intermédio da interpretação de um sistema. O autor esclarece que esse sistema não pode ser entendido como “uma sistemática simplesmente científica que exige uma exposição ordenada e bem organizada dos pensamentos” (Adorno, 2012, p.38, trad. nossa), mas que seja apresentado pela sua desmontagem epistemológica, disponibilizando as condições críticas ao pensamento no alcance da não-identidade.

Desde os estudos sobre Hegel no final dos anos 1950, o filósofo de Frankfurt busca “preparar um conceito modificado de dialética” (Adorno, 1979, p.8, trad. nossa), que supere o sistema hegeliano que relaciona verdade com totalidade. Adorno, contudo, não nega as influências recebidas do autor da *Fenomenologia do Espírito* ao apresentar a verdade em Hegel como o sistema que “não pode ser formulado como um princípio fundamental, como um princípio original, mas como totalidade dinâmica de todos os princípios que se engendram uns sobre os outros pela relação de contradição que eles mantêm” (ibid., p.20, trad. nossa). A oposição ao princípio fundador do conhecimento e à elaboração de uma subjetividade transcendental constituem as principais heranças hegelianas em *Dialética Negativa*, que por sua vez refuta, em sua reformulação, a “dissimulação do sujeito sob a máscara do sujeito-objeto” e a “negação do não-idêntico na totalidade, qualquer que seja o conteúdo atribuído a ele na reflexão de todo julgamento particular” (ibid., p.33, trad. nossa).

A unidade do sistema defendida por Hegel na reconciliação dos antagonismos do mundo real é apontada pela análise adorniana como uma falácia diabólica de consequências determinantes para a linguagem, que se efetiva em “uma relação de indiferença soberana” (ibid., p. 121, trad. nossa) no que se refere à expressão e à experiência. A prática da linguagem no domínio hegeliano negligencia a reflexão por limitar-se ao princípio da fixação de conceitos na lógica subjetiva, na qual a ideia remete-se ao predomínio do sujeito sobre o objeto ou à totalidade do ser pela unidade da subjetividade com a objetividade. O filósofo de Frankfurt defenderá que somente no confronto da significação dos conceitos e sua consequente transformação, torna-se possível proporcionar uma consciência necessária da unidade e da diferença dos conceitos, uma vez que a primeira não pode ser renunciada e a segunda disponibiliza condições do alcance ao conhecimento verdadeiro.

A segunda premissa refere-se à retomada das noções de equivalência, autoconservação e o consequente desespero em que a filosofia se viu reduzida na efetivação dos mesmos. A crise da cultura e do processo racional culminaram “na necessidade de uma estrutura de invariantes que constitui uma reação a representação do mundo deformado” cuja efetividade baseia-se “na imagem do medo onipresente, da vertigem de uma sociedade ameaçada pelo declínio social” (ibid., p. 119, trad. nossa). Segundo Adorno, essa decadência social é o resultado do progresso do princípio da equivalência das relações sociais entre sujeitos individuais até transformar-se na totalidade, responsável pela imposição aos indivíduos de uma vida administrada por regras e restrições burocráticas, que culminam na condenação das relações humanas ao encarceramento da expressão linguística, na indiferença e na frieza, atributos essenciais na banalização do horror fascista da “indigência de todo elemento particular” (ibid., p. 385, trad. nossa).

Deslocados para a sucessão dos pensamentos pela roupagem da culpa e da expiação, os princípios da equivalência e da autoconservação determinam-se nas relações de troca e na anulação da liberdade do vir-a-ser sujeito. Os processos de assimilação surgem como vetores preponderantes na articulação antagônica entre liberdade e determinismo com a identificação do sujeito no interior da própria experiência. Por conseguinte, Adorno imputa à liberdade do indivíduo uma condição de predominância na resistência do não-idêntico. Contudo, o autor constata que na sociedade institucionalizada o processo de equivalência reduz essa liberdade a sua caricatura, a personalidade do sujeito. Esse constrangimento determina que o indivíduo determine-se como sujeito em si, tal determinação é sentenciada pelo teórico frankfurtiano como inumano, aquele que “tenta viver de tal modo que possa pensar ter sido um bom animal” (Adorno, 2012, p.361, trad. nossa).

Por fim, a terceira premissa apresenta a refutação do paradigma da linguagem como mera comunicação de conteúdos. Como visto na obra de 1947, a condição de ciência particular que a filosofia se viu rebaixada desde os gregos até os escritos do Esclarecimento promoveu a redução dos enunciados da linguagem com o propósito de identificar e garantir ao raciocínio lógico sua efetividade<sup>51</sup>. Nesse sentido, constata-se que todo pensamento passa a ser comunicado e compreendido na esfera social como designação da verdade e legitimação da exclusão do não identificável. Tautologicamente, a comunicação consegue substituir na construção cognitiva o objeto imediato por um signo de representação preestabelecido, liquidando e falsificando a possibilidade de verdade. Por essa razão, Adorno defende uma equiparação do ato de pensar em resistência do conteúdo particular ao que lhe é imposto, no intento de promover a objetividade conceitual centralizada na diferença entre a coisa e a sua apresentação (ibid., p.141). A dialética como crítica depende, assim, do impulso da desigualdade entre conceito e conceituado que viabilize a consciência da ilusão necessária da identidade real.

<sup>51</sup> Nos estudos sobre Hegel, Adorno (1979) observa que a pertinência do juízo cognitivo deve prevalecer sobre as preocupações acerca da transparência da expressão ou do seu esgotamento pela comunicação. O autor acrescenta ainda que expressão e comunicação estão estreitamente imbricadas do mesmo modo que a possibilidade de nomear a coisa e a obrigação de transmiti-la. Não é possível e nem plausível eliminar a comunicação ou a expressão.

Sobre a necessidade dessa ilusão, o professor Marcos Nobre (1998, p.170) lembra que o pensamento padece de uma “inevitável compulsão para o método” que não é negligenciada pela crítica adorniana. A proposta do filósofo de Frankfurt para acabar com o isolamento da linguagem das suas disposições concretas encontra na constelação de conceitos a capacidade de “iluminar o que há de específico no objeto e que é indiferente ou um peso para o procedimento classificatório” (Adorno, 2012, p.200, trad. nossa). A constelação constitui uma “categoria refratária a todo tratamento teórico” (Nobre, 1998, p.169) que liberta a linguagem da sistematização de signos para as funções do conhecimento. A linguagem em Adorno não se reduz em problematizar conceitos, mas apresentá-los objetivamente ao redor da coisa a ser conhecida, proporcionando ao pensamento a consciência do não-idêntico e a insistência monadológica do ato de pensar. É essa consciência linguística proporcionada pelas constelações dos conceitos que se garante as condições para o pensamento decifrar o objeto para além das determinações do método e da categorização, sem deles se desfazer, no seu devir não sedimentado.

A superação da identidade forçada e da aparência mítica desenvolvidas pelo discurso linguístico demandam uma determinação específica da dialética negativa que leve em consideração uma apresentação da linguagem pautada, sobretudo, na “pesquisa infinita das constelações, dos modelos críticos e das micrologias” (Munster, 2008, p.156). É nessa direção que Whitebook (2004, p. 55) defende a presença de elementos pós-estruturalistas *avant la lettre* nos escritos adornianos, uma vez que seus textos buscam identificar o “excesso que sobra após a falha do necessário”, na apreensão do não-idêntico negado pela afirmação da linguagem. Por meio desse procedimento negativo, figura-se em Adorno um movimento crítico da ideologia metafísica de dominação bastante similar aos argumentos contrários ao estruturalismo, tais como os de Derrida. Na subseção seguinte, buscar-se-á evidenciar a posição da linguagem em duas das principais obras de 1967 do pensador argelino, *Gramatologia* e *Escritura e Diferença*, com o propósito de evidenciar a aproximação com o não-idêntico adorniano com as concepções que permeiam a noção de diferença e linguagem em Derrida.

## 2.1.4 Derrida, linguagem e o complexo das diferenças

### 2.1.4.1 A Gramatologia derridiana e a linguagem como rastro

Como visto nas seções anteriores, a abordagem adorniana nas obras sobre as dialéticas direciona-se ao combate da concepção de linguagem como sistematização de signos que conduzem à eliminação da expressão pela comunicação. Os fundamentos da lógica científica clássica de propagação da identidade no processo de constituição da verdade e do conhecimento são questionados e deslegitimados por intermédio da elevação do não-idêntico na desmontagem dos sistemas abstratos e na evidência do não-conceitual. Nesta subseção, buscar-se-á a explicitação dos elementos basilares que compõe a noção de linguagem derridiana e sua complexidade pelas diferenças que dela se desdobram, aproximando-se moderadamente das principais conclusões adornianas acerca da crítica às regras lógicas de asserção e negação com a refutação dos desvios que a busca filosófica e científica de verdades essenciais provocou.

O biógrafo Benoît Peeters (2010) classifica o ano de 1967 como esplendoroso para o reconhecimento acadêmico de Derrida, visto que suas três principais obras<sup>52</sup> tornaram-se públicas. A primeira delas, *La voix et le phénomène*, apresenta-se como uma introdução ao problema do signo em Husserl<sup>53</sup>, contudo suas discussões não se restringem à exegese acadêmica, apresentando alguns apontamentos na direção dos argumentos das futuras obras do autor. O texto derridiano releva criticamente um conjunto de questionamentos sobre a tentativa de superação da metafísica implantada por Husserl. O conceito fenomenológico de signo é problematizado, principalmente no que se refere à submissão da “reflexão sobre o signo a uma lógica” (Derrida, 1993a, p. 6, trad. nossa). O questionamento que perpassa as contestações derridianas fundamenta-se, sobretudo, na autoridade imputada à teoria do conhecimento para determinar a essência e a origem da linguagem.

Derrida opera suas análises sobre a noção de linguagem em Husserl como mediadora do “jogo da presença

<sup>52</sup> A classificação da relevância das obras de Derrida é controversa e amplamente questionável. O presente texto não desenvolverá esse mérito. Contudo, é inegável que a notoriedade acadêmica do professor argelino teve seu divisor de águas após as publicações de *La voix et le phénomène*, *De la grammatologie* e *L'écriture et la différence*.

<sup>53</sup> Pode-se interpelar sobre uma possível aproximação entre Derrida e Adorno sobre o caminho intelectual desenvolvido por ambos os autores no que se refere ao contato com as ideias de Husserl. Assim como Adorno, o início da produção efetiva acadêmica de Derrida refere-se à investigação da fenomenologia husserliana, sobretudo no premiado ensaio de 1962 que compõe a introdução da tradução francesa da obra *A origem da geometria*. No entanto, as perspectivas diferenciadas e o elevado nível de discussão que os autores desenvolveram poderiam facilmente compor outro objeto de pesquisa cuja pretensão não participam dos objetivos da presente tese.

e da ausência” (ibid., p. 9, trad. nossa) que a teleologia husserliana dispõe na tentativa de unir a idealidade com a contingência, constatando que tal neutralidade pretendida representa um sintoma resultante do predomínio da presença e da voz propagado por toda a história do pensamento ocidental<sup>54</sup>. A repetição e a analogia da linguagem constituem os vetores da organização da logicidade da presença e da idealidade absoluta que Derrida busca superar. Contudo, o pensador argelino procura a demonstração das incoerências da teoria husserliana pelos próprios argumentos do fenomenólogo alemão, sem desenvolver de modo aprofundado as propostas da desconstrução. De fato, o termo desconstrução aparecerá apenas duas vezes no referido texto<sup>55</sup>, não apresentando um impacto argumentativo de destaque. Sobre esse aspecto, o professor italiano Silvano Petrosino (1994) acrescenta que Derrida não adere à teoria husserliana do signo e que sua leitura crítica presta-se à demonstração da impossibilidade da pureza expressiva e lógica da linguagem como resultado da impureza original do *logos* que a tradição exaltou pelo intermédio do privilégio da voz e da escrita fonética, antecedendo as principais discussões sobre a gramatologia e sua própria noção de linguagem desenvolvida nos anos de 1960.

A obra *Gramatologia* é indicada por Peeters (2010, p.224, trad. nossa) como a mais importante, pois é por ela “que o pensamento derridiano começará a se impor nos Estados Unidos”. O texto é dividido em duas grandes partes, que o próprio autor vincula com sua terceira publicação de 1967: “Pode-se tomar a *Gramatologia* como um longo ensaio articulado em duas partes (cuja soldadura é teórica, sistemática e não empírica), no meio do qual se poderá inserir *A escritura e a diferença*” (Derrida, 1972, p.12). O autor justifica esse envolvimento das obras, principalmente, pelo período intercalado em que foram escritas e apresentadas durante a década de 1960, com investigações que levantaram o questionamento da “necessidade de uma ciência da escrita, sobre as suas condições de possibilidade, sobre o trabalho crítico que deveria abrir seu campo e levantar os obstáculos epistemológicos” (ibid., p.22, trad. nossa).

O pano de fundo resultante da investigação sobre legitimidade de uma ciência da escrita refere-se à possibilidade da crítica perante os limites dela oriundos. O pensador argelino situa o fato de que deslocar o método científico para o campo linguístico não é uma tarefa simples, visto reportar aos vícios e às determinações que a ciência e a linguagem estipularam historicamente. Mesmo o título da primeira parte da *Gramatologia* mostra um exemplo de dubiedade do objeto pesquisado – *Écriture avant la lettre*. Por se tratar da aplicação de uma expressão latina, a tradução desse título pode remeter, concomitantemente, às origens da escrita em termos históricos, assim como a sua literalidade na presença do alfabeto fonético. Na epígrafe, constata-se que tal dualidade não está a esmo, pois Derrida defende que o conceito de escritura foi condicionado a três aspectos históricos decisivos em sua elaboração: o etnocentrismo do processo de fonetização; a história da metafísica que colocou o *logos* como origem da verdade, sustentando toda a sua autoridade perante os discursos filosóficos; e o conceito de ciência e sua subversão lógica.

Desse modo, Derrida (1967) imputa ao problema da linguagem como expressão e significação uma conotação especial, visto que o cerne dessa problemática demonstra-se na desvalorização dessa noção de linguagem ao ponto de ser reduzida à escrita fonética. Por consequência, a significação das palavras e sua comunicação é também afetada, acentuando o processo de abstração cognitiva ao ponto de alcançar a reduplicação da representação, o signifiante do significante. Derrida defende que nesse sistema no qual a linguagem é banalizada, o significado “funciona desde sempre como um significante” constituindo o “início do jogo” (ibid., p.16, trad. nossa), pelo qual são controladas as circulações dos signos e excluídas do campo da linguagem todos os limites e as possibilidades das diferenças.

As deformações da linguagem são apontadas como efetivações do que Derrida denomina “momento da economia” (ibid., p. 17, trad. nossa), o domínio de um contexto histórico e social sistematizado na necessidade do significante não-exterior propagado pelo pensamento estruturalista<sup>56</sup>, notadamente marcado pelas dualidades dentro-fora, exterior-interior, universal-não-universal, transcendental-empírico, etc. Dessa maneira, os pilares da metafísica da presença formam a principal herança da tradição filosófica e linguística a ser combatida. O fonocentrismo, o logocentrismo e o etnocentrismo são os responsáveis dominantes pela inseparabilidade do discurso com seu sentido, englobando a linguagem pela predominância da escrita fonética na determinação da história e do saber, como primado da voz como presença e da verdade do querer-dizer. Para Derrida, o sentido e sua determinação histórica estão fadados, nessa conjuntura, ao idealismo da presença, aos condicionamentos da univocidade dos significados e às regras da racionalidade que comandam essa escritura predominante.

<sup>54</sup> O próprio Derrida (1972, p. 13) estipula essa avaliação geral sobre *La voix et le phénomène* nas entrevistas presentes na obra *Positions* “a questão do privilégio da voz e da escritura fonética em suas relações com toda a história do Ocidente”.

<sup>55</sup> Derrida, 1993a, p. 83.

<sup>56</sup> Faz-se salutar lembrar brevemente que o contexto histórico e intelectual de Derrida é marcado pelos avanços estruturalistas na França, tanto no campo da filosofia, como também da linguística. O *Curso de linguística geral* de Ferdinand Saussure, publicado em 1916, foi retomado avidamente nos anos de 1950 por autores como Claude Lévi-Strauss, Maurice Merleau-Ponty e Roland Barthes, grandes expoentes do debate acadêmico e fundamentais na difusão do pensamento ocidental do século XX.

Tais constatações derridianas são resultantes das análises dos textos de Husserl e, sobretudo, de Saussure pois, para o teórico argelino, esses dois autores compartilham a defesa de uma “metafísica da presença, uma ideia de verdade imediata que se exprimiria acusticamente no interior da alma, da consciência ou do cérebro, sem recorrer a um significante exterior” (Thorsteinsson, 2007, p. 53, trad. nossa). Além disso, para a compreensão tradicional do conceito de signo, tão caro ao estruturalismo saussuriano, Derrida remete as características divinas em suas determinações, uma vez que, pelo intermédio desse tradicionalismo, o movimento da significação busca englobar e abstrair o sentido, a verdade, a presença e o ser durante grande parte da história do pensamento ocidental. Propõe-se no projeto de gramatologia uma mudança na oposição entre fala e escrita que evite qualquer aspecto teológico da suplantação do significado pelo significante, defendendo dessa forma a necessidade de trabalhar com os conceitos críticos de modo “prudente e minucioso”, a fim de determinar qual o “nível de pertencimento à máquina que eles permitem desconstituir” (Derrida, 1967, p.25) desvelando a brecha, o inominável e o não-determinado.

Nesse cenário, guardadas todas as devidas proporções, o projeto derridiano possui uma forte aproximação e similitude com as diretrizes adornianas de superação das oposições duais que a dialética tradicional impôs aos conceitos. Uma leitura possível desse trabalho prudente e minucioso com os conceitos para avaliar o pertencimento ou não à máquina, ampara-se na noção de linguagem como apresentação defendida por Adorno no processo de desvelar o não-idêntico pela constelação de conceitos, possibilitando a superação da designação linguística pela correspondência ao não-idêntico e à brecha almejada por Derrida. Outro ponto em destaque nessa comparação refere-se ao aspecto mitológico e teológico imputado ao signo na exposição derridiana. Se para o teórico frankfurtiano, o vínculo entre linguagem e mito é perpassado pela astúcia do sujeito moderno entremeada pela equivalência mágica das relações sociais com o capital comensurado, o autor da *Gramatologia* entende a relação do mito com a linguagem como fixação do sentido absoluto pela retomada da noção de origem e de escrita primitiva divina, jamais inocente e sempre afetada pelas características teológicas da totalidade da compreensão, constituindo o “pré-juízo de maior obstáculo de toda a gramatologia” (ibid., p.112, trad. nossa).

Nota-se que o processo pautado na representação escritura para Derrida “não é jamais inocente: do único fato que ela representa, ela dissimula” (Thorsteinsson, 2007, p. 54, trad. nossa). Nesse panorama, a inserção da noção de rastro instituído recebe uma acentuada relevância para as pretensões das análises sobre a refutação do fonologocentrismo da linguagem. Tendo em vista a superação das implicações metafísicas da arbitrariedade do signo linguístico resultantes das constatações saussurianas, Derrida apresenta a noção de rastro como possibilidade imotivada da aparição da diferença e de todos os escamoteamentos que a metafísica tradicional fixou no transcorrer da história do conhecimento. A ótica do sentido pela investigação do rastro possibilita a reflexão sobre a diferença na identidade e sobre a relação com o outro como “contestação da metafísica” (Derrida, 1967, p. 68, trad. nossa), pois pensar o rastro antecede a consciência do ente e garante o ausente na presença.

Assim, o rastro abala a ontologia da presença e a necessidade da origem por ela prescrita. Contudo, essa noção não constitui um ente, nem mesmo existe. Sua própria definição já demonstra sua finalidade de não-ser, angariando, concomitantemente, a possibilidade de definição dos componentes de uma escrita não restringida pela língua falada e seu sistema de alfabetização. Derrida explica o rastro como “a *différance* que abre o aparecer e a significação” (ibid., p.95, trad. nossa), desenvolvendo-se como potencialidade de ampliação da escrita não-fonética em escritura<sup>57</sup>, como um rastro do rastro, “a origem da origem” (ibid., p. 90, trad. nossa). Dessa maneira, a própria noção de rastro volatiliza-se em arquirastro, em origem inexistente do sentido absoluto cuja presença ausente é capaz de promover a modificação do conceito de escrita em arquiescritura, viabilizando um movimento de resistência e abertura capaz de inaugurar a desconstrução.

Antes de aprofundar as noções de maior destaque no que se refere à produção acadêmica do pensador argelino, desconstrução e arquiescritura, faz-se necessário analisar um pouco mais o entendimento do movimento denominado rastro/arquirastro e seus desdobramentos e vínculos com o discernimento sobre a *différance*. Na *Gramatologia*, Derrida toma como ponto de partida o emprego relacional de sinônimos entre o próprio termo *différance* (sem ainda desenvolvê-lo completamente), o vocábulo reserva (daquilo que não aparece), e o rastro, que constitui o curso inominável da busca pelos limites das principais instituições responsáveis pelo constrangimento do conhecimento na lógica da identidade, a filosofia e a ciência. Desse modo, Derrida propõe “uma filosofia e uma ciência da escritura” (ibid., p. 142, trad. nossa) que não se baseie na valorização do pensamento em si mesmo, mas proporcione um encadeamento de diferenças que promovam o sentido para as palavras e os conceitos.

O escopo da escritura derridiana com relação ao percurso epistemológico ocidental é o de superar as doutrinas idealistas, materialistas e dualistas que se legitimaram pela noção de metafísica cujo postulado efetivou-se

<sup>57</sup> Emprega-se aqui as traduções de escritura (*écriture*) e arquiescritura (*archi-écriture*) no local de escrita e arquiescrita para enfatizar as construções propriamente derridianas. No entanto, a tradução de *écriture phonétique* continuará sendo aplicada com o vocábulo escrita. Tais traduções constituem não mais que escolhas interpretativas sem a intenção de desmerecimento das traduções já publicadas dos textos de Derrida em língua portuguesa.

historicamente na redução do rastro. O *logos* propagado pela linguagem filosófica e científica restringiu o rastro à presença plena, identificada e condicionada onto-teologicamente. Como consequência, a linguagem em sua manifestação comunicativa, marcadamente oral, nunca será, nessa conjuntura, clara ou lúcida uma vez que sempre estará, necessariamente, condicionada por elementos que compõem as determinações de seu contexto histórico, seja pela psicanálise, fenomenologia ou literatura. Assim, somente uma comunicação que não esteja restrita à necessidade da presença do destinatário pode viabilizar uma comunicação não condicionada, efetivada no movimento da *différance* como abertura para “a temporalização, a relação com o outro e a linguagem como escritura” (ibid., p. 88).

A presença ausente do rastro conduz para a elevação da não-presença do outro na relação com a construção do sentido. O rastro evidencia a incompletude do signo e do sentido, a descontinuidade não apenas temporal, mas também material, colocando em foco no âmbito linguístico o estranho, o monstruoso, o reprimido, o viral, o pensamento do não-idêntico. Nessa prerrogativa, a proposta derridiana apresenta para Goldschmit (2006, p.27, trad. nossa) um outro conceito de linguagem que, por meio do pensamento do rastro e da *différance*, procura “uma falha, uma chance, um evento dentro de todos os encadeamentos dos significantes e da significação”. Derrida defende uma escritura que quebre o nome e toda a sua composição histórica de constituição da verdade, objetivando a elucidação das relações e não a denominação.

Não é possível deixar de observar que a refutação da denominação da linguagem no sistema da escrita fonético-alfabética e a valorização da análise das relações de significação constituídas na escritura remetem indiretamente às bases críticas adornianas de negação da designação comunicacional proposta pelo projeto da razão científica instrumental. Contudo, Derrida enfatiza a relação entre produção de sentido e história pela inserção do conceito *sui generis* de texto, determinado pela refutação do panorama que fundamenta as suplantagens do livro e da escrita do sentido<sup>58</sup>, a fim de viabilizar o primado da escritura como *différance*. Nesse ínterim, a oposição quase dialética entre presença e ausência na comunicação incomunicável defendida pelos primeiros textos de Derrida sob a perspectiva da *différance*, possuem um aspecto similar do retorno aos conceitos como modo de superação dos próprios conceitos fixados na linguagem, explicados pela perspectiva do pensamento de modelos dispostos em *Dialética Negativa*. A linguagem como escritura não-fonética parte do próprio texto analisado como campo de movimento da diferença e da alteridade. Na próxima subseção, visitar-se-ão pela primeira vez os artigos da *Escritura e a diferença*, no aprofundamento desse panorama inicial da noção de linguagem em Derrida.

#### 2.1.4.2 Escritura e diferença – linguagem como ausência

A obra *Escritura e a diferença* consiste “no primeiro livro verdadeiramente pessoal, o primeiro sobre o qual seu nome aparece na posição de autor” (Peeters, 2010, p.217, trad. nossa). Essa publicação compõe um conjunto de onze textos escritos por Derrida entre os anos de 1963 e 1967, cujo escopo comum define-se na apresentação da noção derridiana de escritura que supera os entraves ocasionados pelas formas de racionalidade hierarquizadas na tradição ocidental. Assim como na *Gramatologia*, pode-se perceber logo no primeiro ensaio “Força e significação”, que a problemática da linguagem determina um espaço relevante nas argumentações do autor. No segundo parágrafo do texto referido, Derrida argumenta sobre as inquietudes com relação à linguagem, as quais tecem um nível de complexidade interno e oriundo à própria linguagem, resultantes da dinâmica da historicidade contextual, que prescreve ao quadro linguístico características de parcialidade, incerteza e inessencialidade.

A gênese dessa condição menor da linguagem encontra na história do pensamento ocidental sua manifestação prevalecente. O paradigma estruturalista estabelece-se, segundo Derrida, na repetição das ideias estendidas ao nível de cultura mundial, difundidas prioritariamente na fala, favorecendo “uma zona irredutível de irreflexão e de espontaneidade” (Derrida, 2000, p.11, trad. nossa). O conceito de estrutura, baseado na totalidade da forma e do sentido, é apontado como titular da relação inerente entre ciência e filosofia, pela qual as raízes estruturais inserem-se na linguagem comum. Tais raízes vinculam-se diretamente ao conceito de história e de historicidade que o pensador argelino pretende evidenciar. Atrélada à racionalidade, a história e seu significado merecem uma problematização que considere os reflexos de sua constituição na perspectiva estruturalista da linguagem, pautada, sobretudo, na metafísica da presença, no pensamento lógico e na valorização da origem. Marc Goldschmit (2006, p.52, trad. nossa) lembra que a diferença entre história e historicidade está nomeada por Derrida como história, pois “ela está também inscrita e escrita como historicidade”. O comentador acrescenta ainda que o entendimento derridiano de história ultrapassa a visão clássica científica, pois viabiliza uma escritura relacional que privilegia as diferenças.

Sobre a problemática da origem, Derrida (2010) acrescenta a noção de centro em sua análise da

<sup>58</sup> Na *Gramatologia*, Derrida (1967, p.227) elabora uma das sentenças mais comentadas e controversas pelos pesquisadores das ciências linguísticas “Il n'y a pas de hors Texte” ao defender que a leitura não pode potencializar uma transgressão do texto naquilo que o descaracteriza, ao ponto de acrescentar um significado transcendental cujo limite pertence ao domínio teológico apenas.



constituição da unidade estrutural de sentido. De acordo com o filósofo, a dualidade origem e fim é conduzida por uma história específica e contingencial, ordenada sistematicamente pela ideia móvel de centralidade, que não participa por si mesma da estrutura organizada. O pertencimento externo e interno do paradigma do centro representa sua essencialidade metafísica necessária para a coordenação dos trâmites do sentido sem dela sofrer as consequências limitantes. As considerações derridianas defendem que o processo histórico imputou à noção de centro diferentes roupagens e determinações que resultaram em “um silêncio suplantado, uma fala desconcertada *sob comando*” (ibid., p. 62, trad. nossa). Somente um projeto que evidencie o *différent* e revele as contradições da estrutura e do sistema por elas envolto, torna-se capaz de proporcionar a superação das contingências da linguagem.

A inquestionabilidade histórica dos centros determina a base e a força da essência do pensamento transcendental, que faz uso de diferentes metáforas cujo objetivo resume-se no que Derrida chama de logocentrismo, o pensamento essencialista metafísico imposto violentamente pelo poder, pela força, pela lei, pela tirania e por todos os outros mecanismos de intervenção hegemônica. A filosofia também possui um papel de relevância na difusão dos centros, pois dela são oriundas as roupagens unificadoras de Deus, da consciência, do Eu, da razão, da verdade<sup>59</sup>. A problemática da filosofia oferece ainda outras disponibilidades de fomento dos centros, pois remetem desde seu enunciado às ideias de estrutura e gênese, compostos por “uma longa tradição problemática que muitas vezes fixou ou sobrecarregou de reminiscências, mas também de uma grade especulativa em que aparece já a figura clássica do antagonismo, o debate operatório” (ibid., p.229, trad. nossa).

A reformulação da escritura por Derrida compõe o principal mecanismo para ultrapassar essas imbricações metafísicas da história dos conceitos e das metáforas do centro, e está pautada na relação com a linguagem que não se restrinja aos aspectos fonéticos ou de codificação linguística e comunicacional, mas disponibilize condições de intervenção e abertura dos sentidos, do texto e das noções fixadas no transcorrer das passagens históricas de cada centro. A busca pela ausência é defendida pelo autor como modo de emancipação e desamparo com relação à manifestação linguística. Seja do escritor<sup>60</sup> ou do comunicador de uma mensagem, o distanciamento prescreve uma possibilidade de reordenação que não esteja atrelada substancialmente pela munição logocêntrica das relações do poder.

A ausência do destinatário e do próprio raciocínio logicizante formam condições de possibilidade da linguagem como escritura não fonética, não metafísica e não determinada pelas condições ontológicas e teológicas do centro. Todavia, tal inovação proposta não desconsidera as demarcações que a própria linguagem determina em seu processo de operacionalização. Assim como Adorno em seus textos preparatórios para a publicação de *Dialética Negativa* defendia a importância de não lançar mão dos conceitos e, fundamentalmente, das ferramentas que a tradição dispõe, sobretudo o julgamento e a inferência na crítica da linguagem, Derrida também intercede pela necessidade de não eliminar totalmente os conceitos metafísicos responsáveis pela crise da linguagem. O teórico argelino sustenta que não há nenhuma linguagem, sintaxe ou léxico, que seja estrangeiro com relação à história do pensamento ocidental. Nenhuma postura desconstrutiva é originalmente pura das intempéries logocêntricas, sendo que toda tentativa de resistência movimenta-se necessariamente “na forma, na lógica e nas postulações implícitas que ela mesma desejaria contestar” (ibid., p. 44, trad. nossa).

Na obra *Escritura e diferença*, a defesa derridiana das oposições conceituais clássicas tem como propósito possibilitar a subtração do rastro e da *différance* de toda supressão histórica sofrida pela repetição. Se Adorno defende a dialética negativa como superação da totalidade e defesa do não-idêntico, Derrida propõe a rasura<sup>61</sup> como defesa de uma “inclusão pensada na história da metafísica” (ibid., p. 295, trad. nossa). O rastro antecede a presença e determina a sua desaparecimento, sobrelevando as condições de imobilidade e incorruptibilidade da linguagem e dos seus conceitos centralizados. Tais conceitos formam as metáforas que o processo racional propôs com a defesa de uma história universal. O rastro movimenta os elementos linguísticos ao ponto de desencadear uma tessitura textual reveladora dos limiares metafóricos necessários à inovação da escritura e do ato de diferir.

Consequentemente, apenas uma linguagem que esteja submetida à análise filosófica torna-se capaz de enunciar a metáfora em si mesma, possibilitando a apresentação da rasura, da *différance* e do rastro perdidos perante os procedimentos totalitários de centralização. A efetivação da relação entre linguagem e filosofia constitui o desígnio da próxima seção, visto que ambos os autores concentraram alguns textos especialmente para essa abordagem, com

<sup>59</sup> Derrida (ibid., p. 104, trad. nossa) acrescenta ainda que “a *diferença* entre a palavra e a escritura, é a falta, a cólera de Deus que sai de si, a imediatidade perdida e o trabalho fora do jardim”.

<sup>60</sup> “Cair longe da sua linguagem, emancipá-la ou desampará-la, deixá-la caminhar sozinha e desmunida. Abandonar a palavra. Ser poeta é saber abandonar a palavra. Deixá-la falar sozinha, o que ela só pode fazer escrevendo” (ibid., p.106, trad. nossa).

<sup>61</sup> A noção de rasura não é retomada por Derrida de modo sistematizado em seus textos futuros. Contudo, pode-se comparar tal ideia com outros apontamentos que o próprio autor faz sobre a linguagem e o texto. Na obra *Posições*, por exemplo, Derrida (1972) retoma de Mallarmé a necessidade de “espaços em branco” de um texto, cuja significatividade determinava o pensamento do texto como um todo, de modo equivalente à atuação da rasura sobre potencialidade linguística e textual nos escritos de 1967.

aproximações sinalizadoras sobre a expressividade da linguagem para o intento da presente pesquisa.

## 2.2 Linguagem e Filosofia – Paralelos entre Adorno e Derrida

Em uma das poucas obras de apoio em língua francesa sobre as aproximações entre Adorno e Derrida, o professor Zima (2003) reúne um conjunto de ensaios para discutir acerca da discursividade entre os escritos de Adorno e o pós-modernismo, representado pelas contribuições derridianas. Formado por artigos breves e com argumentos desenvolvidos de modo pouco aprofundado, Zima provoca o leitor ao defender paralelos entre os pensadores evocados de modo categórico. O comentador assevera que Adorno e Derrida são críticos da presença metafísica do conceito, que buscam desconstruir posições absolutas e as hierarquias que servem de fundamento, além de defender o pensamento associativo e a autocrítica do discurso, seja pela escritura, seja pela apresentação dos conceitos por intermédio da constelação.

Uma boa parte das referências de Zima remontam aos pequenos ensaios adornianos sobre a filosofia e sua relação com a linguagem, assim como à *Gramatologia* e os ensaios derridianos sobre filosofia publicados no ano de 1972: *Margens da filosofia, Disseminação e Posições*. Com algumas modificações metodológicas, a presente seção refaz esse trajeto exegético de modo menos pretensioso, pois a finalidade será a de reconstituir os parentescos dos pressupostos teóricos em análise no que se refere à relação linguagem e filosofia. Pode-se constatar que para os teóricos interpretados, o discurso filosófico é objeto de desconfiança, fundamentalmente em seu discurso e sua terminologia, visto que no transcorrer de sua história, um agrupamento de sentidos, métodos e valores metafísicos interiorizaram e absolutizaram noções de verdades injustificáveis.

As implicações que os sistemas filosóficos propagaram em sua condição de interlocução refletiram nas esferas da linguagem, escrita e falada, como acumulação de sentidos e conceitos em sistemas hermenêuticos cujos significados foram absolutizados em diversas oportunidades. Por conseguinte, a designação e a padronização lógica de identificação prevaleceram sobre as manifestações da linguagem nas instâncias da comunicação e da política. Seguramente, esse aspecto de pós-construção determinado pelo pensamento filosófico denota a principal justificativa para o surgimento do pensamento da diferença, da margem, que busca nos limites das possibilidades apresentadas a resistência e a negação dos condicionamentos do idealismo em seu panorama geral.

Em *Posições*, Derrida (1972) explica as razões de defender um pensamento filosófico marginal, que atue nos limites daquilo que a tradição definiu e propagou como *episteme*. Para o pesquisador argelino, a filosofia tornou-se um “sistema de constrições fundamentais, de oposições conceituais fora das quais se torna impraticável” (ibid., p.12). Por essa razão, faz-se fundamental pensar a genealogia estrutural de seus conceitos, buscando a edificação do inqualificável e do inominável, a fim de postergar a repressão linguística e conceitual que os sistemas filosóficos preconizaram. É no limite que as cicatrizes carregadas pelos textos filosóficos são desveladas, seja pelas fissuras ou pelas falhas em suas manifestações mais autênticas.

No aforisma de número 51 da obra *Minima Moralia*, intitulado “Atrás do espelho”, Adorno (2013) apresenta argumentos sobre sua concepção de texto e de linguagem cujos correlatos com os escritos de Derrida são inevitáveis. O frankfurtiano inicia o aforisma analisando os atributos que um escritor precisa levar em consideração para que suas ideias não sejam eclipsadas pela linguagem reificada. Adorno atenta para a dificuldade que o autor de um texto enfrenta ao expressar textualmente o seu pensamento, devendo ressaltar pela “precisão da expressão cada vez que a linguagem deve ser colocada em evidência” (ibid., p. 116, trad. nossa). Essa precisão aludida demanda duas ações fundamentais do escritor: a possibilidade de renunciar as suas ideias mais profundas com o propósito de alcançar um nível diferente do texto, no que tange aos pensamentos suprimidos, pois deles seu texto retirará “sua força e amplitude” (ibid., p. 115, trad. nossa) e a verificação minuciosa de cada fragmento, de cada parágrafo, para avaliar se a ideia pretendida possui clareza suficiente. Por essa abordagem textual micrológica, pode-se encontrar os parâmetros do desmantelamento de conceitos e da própria desconstrução da ideologia que a filosofia se tornou, assinalando o não-idêntico, o não-nomeado, o que não foi categorizado na revisão dos aportes relacionais entre filosofia e linguagem.

### 2.2.1 Nos limiares da filosofia: o papel do filósofo na linguagem

#### 2.2.1.1 Os primeiros escritos sobre filosofia de Adorno

Três ensaios adornianos, dois datados do início da década de 1930, merecem destaque na reconstituição do plano argumentativo que consolidou a apresentação das noções correlacionais entre linguagem e filosofia. Os textos *A atualidade da Filosofia* de 1931 e *A ideia de História Natural* de 1932 e *Teses sobre a linguagem do filósofo*<sup>62</sup> constituem prévias relevantes do posicionamento filosófico que refutará nos projetos sobre a dialética moderna e sua reformulação a razão instrumental, a concepção de esclarecimento e a própria função da filosofia, reduzida a uma ciência particular pelos determinantes da lógica e do discurso pretensiosamente desmitologizante. Contudo, o jovem autor enfrentaria em suas conferências o contexto preliminar do nazismo, predizendo em alguns momentos como a filosofia tradicional contribuiu para que as relações políticas e sociais culminassem, poucos anos depois, na instituição de práticas fascistas desumanas.

Logo no ensaio de 1931, Adorno (2008b) aponta para a impossibilidade do apoderamento da totalidade do real nos projetos filosóficos, assim como a inviabilidade de respostas unívocas partindo apenas da análise do pensamento. Nessa perspectiva, surge a demanda de buscar uma significação teórica na pesquisa filosófica que não se limitasse apenas aos aspectos idealistas da investigação<sup>63</sup>. Assim, levanta-se uma das problemáticas decisivas do pensamento adorniano: como garantir o trabalho do filósofo sobre si mesmo no que concerne ao construto teórico de sua pesquisa não liquide a si mesmo, partindo do pressuposto de que sua abordagem investigativa não garante respaldo teórico na atuação da razão legitimadora.

Faz-se, dessa maneira, indispensável na avaliação adorniana a formulação de um contra programa capaz de repensar o método de interpretação de modo não subordinado pelo ocultamento do real. Nessa direção, Moutot (2010) observa que nessas primeiras conferências sobre filosofia, Adorno (2008b, p. 8) interpõe a totalidade real proposta pela tradição com “traços e ruínas” da linguagem, os quais garantiriam a esperança de um futuro justo e verdadeiro. Para o comentador francês, a noção de ruína possui uma correspondência direta com o rastro derridiano, que disponibilizaria “a escritura das ruínas” (Moutot, 2010, p. 60, trad. nossa), baseada no fragmento e na negação do texto completo e transcendentemente mediatizado.

Ainda na conferência de 1931, Adorno (2008b, p. 13, trad. nossa) evidencia seus argumentos pela retomada interpretativa da História da Filosofia, sobretudo com Husserl, Heidegger e Scheler, questionando a intensa sistematização da razão em detrimento da ideia, que se tornou impotente perante “os esforços em prol de uma filosofia total”. A crise do sistema idealista é revelada como causa da autodissolução do ofício filosófico, limitado à reprodução das diretrizes racionais sem, contudo, condenar a razão em sua totalidade. As consequências destas premissas culminam na conclusão resgatada também no texto de introdução de *Dialética Negativa* – a redução disciplinar da filosofia como campo das ciências naturais, pela intervenção da linguagem lógica e matemática, e a sua virtual liquidação pelos enunciados meramente tautológicos imputados a sua prática (Adorno, 2012).

Partindo do seu caráter exegético do campo filosófico, denuncia-se a busca pela verdade hipostasiada metodologicamente na linguagem, sem conferir respaldo ao conteúdo abarcado. A indulgência do pensamento alemão predominante elaborou até então apenas “um aparelho conceitual abstrato” (Muller-Doohm, 2004, p. 136, trad. nossa). Adorno argumenta que uma autêntica interpretação filosófica não aceita buscar sentidos permanentes de mundo, mas instiga o desvelamento que apregoam em sua superficialidade. O desígnio filosófico remete-se à interpretação do não-intencional para aclarar a realidade como “programa de todo conhecimento materialista verdadeiro” (Adorno, 2008b, p. 19, trad. nossa). O trabalho filosófico possui a incumbência de percorrer textos incompletos, contraditórios e fragmentários com o intento de banir o transcendente e o injustificável.

O entendimento de imagem conceitual, presente também nas discussões preparatórias de *Dialética do Esclarecimento*, é aludida ao lado de todo o material de interpretação filosófica defendido pelo autor, que ressalta “as formas de agrupamento e ordenação da investigação, da constelação e da construção” (ibid., p. 22, trad. nossa). O arranjo dialético desses materiais forma os modelos, pela construção dos quais a concretude do conhecimento pode ser traduzida em linguagem.

Na conferência de 1932, Adorno inicialmente problematiza a definição de história aliada à sua mobilidade ontológica, componente estruturante do ser na ordenação de fenômenos e estruturas singulares. De acordo com o autor, a ciência histórica identifica suas categorias de modo tautológico, fazendo com que os sujeitos sejam identificados pela mística profundidade da linguagem na faticidade organizacional, nomeadamente racional. Dessa maneira, a Filosofia da História estaria necessariamente atada às condições de causalidade das ações humanas, destituída de domínio material empírico capaz de orientar a teoria crítica social.

<sup>62</sup> Não há data registrada para esse texto, contudo uma dedicatória permite estabelecer uma localização temporal do início dos anos 1930 (Adorno, 2008b).

<sup>63</sup> “Desde essa conferência inaugural – na época permanecera inédita – Adorno tenta elucidar como o modo de conhecimento próprio à crítica pode se determinar como processo dialético” (Muller-Doohm, 2004, p. 138)

Por conseguinte, eleva-se a filosofia da história em direção à promoção de mudanças sobre as orientações da história concreta, distanciando-se da representação de uma totalidade abarcadora da realidade e problematizando as noções e relações entre Natureza e História. Segundo o frankfurtiano, “o problema da história da natureza, visto a partir da filosofia da história, se coloca, antes de tudo, com a questão de como é possível esclarecer, conhecer este mundo alienado, coisificado, morto” (ibid., p. 43, trad. nossa). Partindo do referencial de Lukács sobre a noção filosófica de natureza transitória, o autor proporciona duas classificações para ela: a primeira natureza, voltada para a relação tradicional de dominação humana, e a segunda, caracterizada pelo contexto social, cultural e histórico do mundo alienado da mercadoria. Adorno demonstra que a História natural está perpassada pela sobreposição de convenções vazias e invisíveis que suplantam a imediatez sensível em uma perspectiva falsamente universalizada.

Uma das alternativas encontradas por Adorno para superar a dualidade social dos conceitos de Natureza e História é interpelá-los dialeticamente, desvelando o escamoteamento do pensamento instituído pela linguagem nas esferas individuais de ambos os conceitos pelo intermédio da noção de alegoria. Tal concepção, emprestada de Walter Benjamin, apresenta-se como expressão linguística não demarcada pela relação de causalidade de signos. Adorno parafraseia os escritos benjaminianos ao definir a alegoria como “apresentação sensorial do conceito” (ibid., p. 45, trad. nossa) expresso em uma relação histórica não causal e transitória<sup>64</sup>.

A tradição, que linguisticamente apresentava a Natureza como evidente, muda e alheia de sentido e a História como organização causal dos fatos vinculados ao direcionamento do progresso, recebe novos alicerces na medida em que Adorno retoma essa proposta de constelação dos conceitos, desenvolvida como o processo de apreciação do discurso e da contextualização dos significados. O mote adorniano não se reduz ao processo da interpretação conceitual particular, mas amplia-se no desvelamento de todo e qualquer tipo de constrangimento de noções teóricas, ressaltando a concretude e o contexto histórico inseridos e entrelaçados por outras ideias<sup>65</sup>. Tais prerrogativas podem ser observadas nas conclusões da conferência “a dialética histórica não é uma simples retomada dos materiais arcaicos reinterpretados, são os próprios materiais históricos que se metamorfoseiam em algo de mítico e emergem na história natural” (Adorno, 2008b, p. 53, trad. nossa).

Todavia, a relação linguagem e filosofia recebe ênfase central apenas no manuscrito *Teses sobre a linguagem do filósofo*, no qual o autor apresenta dez teses que panoramicamente contestam os pressupostos idealistas que colocaram a linguagem em crise. A primeira crítica ao idealismo refere-se à separação entre forma e conteúdo, uma vez que tal cisão prescreve que “os conceitos e as palavras são abreviações de uma pluralidade de características das quais a consciência constituiria a unidade” (ibid., p. 57, trad. nossa). A defesa incessante pela unidade da significação elimina a relação entre nome e coisa nomeada, dispondo para a consciência uma arbitrariedade na nomeação do objeto e, como resultado, desintegra a linguagem. O nome e o ato linguístico de nomear, no sistema idealista, tornam-se representações imagéticas vazias que enfraquecem a materialidade dialética.

Tal preocupação é problematizada quando o autor explica que a história participa da construção da verdade pela manifestação da linguagem, pois é por ela que as palavras são escolhidas, julgadas e classificadas. Desse modo, as palavras não se reduzem apenas aos signos linguísticos em sua definição, mas integram construtos unívocos e históricos que, perante o pensamento idealista, substituem o objeto e determinam a sentença social predominante. Nessa conjuntura, inviabiliza-se qualquer possibilidade de apresentação linguística do objeto que não recaia no equívoco. Apenas um “emprego fiel das palavras de acordo com o estado histórico da verdade que nelas se encontra” (ibid., p.58, trad. nossa) pode justificar uma linguagem filosófica não subordinada pela sua crítica abstrata, mas voltada ao objeto e sua enunciação.

Munster (2008) aprofunda a reflexão adorniana sobre o papel da filosofia na interpretação da linguagem e de seu juízo na conferência em destaque. Para o comentador franco-alemão, Adorno não faz concessões à filosofia analítica da linguagem, mas está absolutamente convicto de que a crítica da linguagem “não deve se contentar em encontrar uma simples adequação das 'palavras' e das 'coisas', mas deve, sobretudo, aplicar-se ao estado das palavras em si mesmas, questionando em que medida elas são verdadeiramente capazes de carregar as intenções que lhe são atribuídas” (ibid., p.61, trad. nossa). Parafraseando a expressão adorniana da “dignidade estética das palavras”,

<sup>64</sup> É possível afirmar que o entendimento adorniano sobre a constelação difere-se de Benjamin pelo seu teor materialista, uma vez que angaria os elementos da realidade não intencional como propósito de torná-los imagens interpretáveis. “O tema do alegórico é simplesmente história. Que se trata de uma relação histórica entre o que aparece (Erscheinenden), a natureza manifesta (erscheinenden), e o significado, a saber, a transitoriedade” (ibid., p.45)

<sup>65</sup> O professor Miguel Abensour (1982, p.186-187) observa que Adorno, em toda sua obra, tomou sempre cuidado em “não jogar o bebê com a água do banho” na disposição da teoria dialética da sociedade, com o propósito de não tornar estéril a elaboração crítica transformadora almejada por Marx. Essa postura permite a defesa da elaboração de uma “outra prática filosófica”, definindo a teoria crítica como “obra da dúvida” que “desvela a falsidade dos processos identificadores” (ibid., p.189) e ultrapassa os limites do conceito pelo próprio conceito.

Munster ratifica a defesa estética das palavras evocando o desvelar seu conteúdo e significação histórica pela atividade filosófica.

Além da importante conclusão de Adorno sobre a dimensão estética da expressão linguística, elege-se também os conteúdos da sétima e oitava teses como representativos para os intentos de aproximação com os escritos derridianos. Nas teses aludidas, o frankfurtiano atribui à linguagem tradicional sua condição de ruína e escombros de palavras, refutando qualquer tentativa de comunicação de conteúdos que não recaia na sua reprodução e falsificação. O autor apresenta a noção de “linguagem configurativa” (Adorno, 2008b, p. 61, trad. nossa) que utiliza filosoficamente fragmentos e ruínas da linguagem para a elaboração de novos arranjos do conhecimento capazes de concordar dignamente com o objeto em sua manifestação expressiva.

Analogamente, Derrida também propõe uma realocação da linguagem que possibilite a filosofia tornar-se capaz de enunciar o indizível, o marginal, o escamoteado, como forma de superação do ordenamento que a tradição filosófica outorgou a si mesma. Por esse limiar interpretativo comum, alude-se ao professor Abensour (1982, p.190, trad. nossa) que afirma que a nova concepção filosófica proposta pelos frankfurtianos “traduz-se na predileção de uma retórica e uma escritura específicas” corroborada pela “desconfiança permanente com relação à linguagem filosófica” cuja comunicação estaria articulada com a “permanente *vertigem*, único acesso possível para a autonomia”. Na próxima subseção, buscar-se-á compreender como essa desconfiança e, sobretudo, a perda do equilíbrio se constituem nos posicionamentos derridianos de vinculação entre filosofia e linguagem, com ênfase especial para as suas publicações de 1972.

### 2.2.1.2 As margens linguísticas da filosofia

Assim como o ano acadêmico de 1967, em 1972 Derrida publica três obras de relevante importância para o amadurecimento da recepção dialógica de seu pensamento na comunidade filosófica. *A disseminação*, cuja ênfase é predicada pelo próprio autor como literária (Peeters, 2010), *Margens da filosofia* que agrupa dez textos inéditos do autor sobre a problemática filosófica e a premência da desconstrução textual e *Posições*<sup>66</sup> três entrevistas que comentam seus trabalhos em processo de execução, além de apresentar um panorama interpretativo do conjunto da obra. Não há a intenção de abordar aqui todos os argumentos que Derrida apresentou nas três obras aludidas, dada à amplitude dos seus escritos, mas recuperar algumas de suas considerações que dialogam direta ou indiretamente com o posicionamento adorniano na problemática recortada.

Na primeira parte da obra *A disseminação*, intitulada “A farmácia de Platão”, Derrida (1993b) retoma alguns problemas já levantados na *Gramatologia*, explicando de que maneira a filosofia como área ampla do conhecimento se consolidou no discurso institucionalizado, instaurado pelo rebaixamento e pela subordinação da escrita em prol do discurso falado (*logos* e *fono*). O autor volta a demonstrar o modo pelo qual a tradição instituiu o fonologocentrismo da metafísica como sinônimo de verdade, porém com uma ênfase direcionada a Platão e toda sua influência exercida na história do pensamento filosófico. Tendo como premissa a análise do diálogo *Fedro*, Derrida aponta para os equívocos da tradição interpretativa que colocavam o referido texto em um patamar secundário, de pouca qualidade expositiva. Para o pensador argelino, o *Fedro* representa justamente o contrário, pois por ele novos acordos são descobertos, em uma “organização mais secreta dos temas, dos nomes, das palavras” (ibid., p. 83, trad. nossa).

Derrida desnuda a instrução do processo da escritura, da sua origem e do seu valor pela retomada das afirmações do personagem Sócrates no que concerne ao texto e à escrita. O termo *phármakon* “introduz-se no corpo do discurso com toda a sua ambivalência”, por traduzir a dualidade “da droga: do remédio e/ou do veneno” (ibid., p. 87) com relação aos textos escritos. A escolha por esse vocábulo não constitui um acaso, mas uma motivação para o ocultamento das intenções de depreciação da escrita em nome da oralidade. Platão insere um julgamento moral para a avaliação do ato de escrever, questionando sua decência e efetividade, com o propósito de descaracterizá-la como objeto da ciência, reduzindo-a a uma história recitada ou uma fábula repetida. Encontra-se justamente nessa acusação da escritura como repetição o fio condutor para Derrida (ibid., p. 92) inverter, dialeticamente ao modo adorniano, o percurso socrático de superação do mito, pois “começa-se por repetir sem saber – por um mito – a definição de escritura: repetir sem saber”<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> Por se tratar de um comentário sobre as principais teses de suas obras do final dos anos 1960 e início dos anos 1970, optou-se por não referendar *Posições* de maneira unívoca, mas utilizá-la como texto de apoio para esclarecimento das demais obras com as quais ela dialoga.

<sup>67</sup> Assim como em outros diálogos platônicos, o personagem Sócrates parte da reconstituição de textos mitológicos, tais como o da divindade egípcia Theuth, para apresentar seus argumentos, que no *Fedro* buscavam a refutação da escritura em seu caráter ambíguo de *phármakon*.

No entanto, a contra-argumentação socrática apresentada por Derrida de maior relevância na depreciação da escritura é evidenciada pelo fato da mesma não representar uma forma autêntica da memória, mas um impulso de esquecimento, o signo da morte. Sócrates, conhecido na história da Filosofia como o sábio que nunca publicou uma obra escrita sequer, aponta a escritura no seu caráter dual<sup>68</sup> – órfã de pai e ao mesmo tempo parricida, responsável pela ausência presente do *logos*. Nesse sentido, a *farmácia de Platão* representa o ordenamento do discurso legítimo, privilegiado pela fala e pela presença do *pai-autor*, único capaz de controlar a interpretação e promover a verdade no ordenamento logocêntrico. A presença daquele que elaborou o texto é idêntica ao próprio objeto produzido, incapaz de se desdobrar, fundamentando a metafísica da presença. A escritura torna-se potência do falso, cópia da verdade, incapaz de suportar a si mesma o logro interpretativo.

Na obra *Margens da Filosofia*, a explanação de Derrida (1991) apresenta no prefácio uma postura pessimista com relação à filosofia em geral. Sem se questionar diretamente sobre a atualidade ou a serventia do papel social do filósofo, como fizera o jovem Adorno, o pensador argelino conjectura sobre as margens que a atividade filosófica institucionalizada pode possuir e sempre tentou superar. Efetivamente, a existência de limites na concepção da filosofia remete à quebra da confiança sobre a sua autoridade, principalmente no que toca à “pretensão à unidade e à unicidade, a totalidade inexpugnável e imperial de uma ordem”. A existência das margens evidencia a impossibilidade de existir “a filosofia, a metafísica, ou mesmo a onto-teologia” (ibid., p.17), alegando a imprescindibilidade de serem consideradas de outro modo.

Por consequência, aventa-se a necessidade de compreender como a tradição filosófica consolidou seu poder que, para o autor, ampara-se em dois conceitos a serem destruídos: hierarquia e envolvimento<sup>69</sup>. O primeiro refere-se à relação de subordinação que as ciências particulares desempenham com a ontologia e seus desdobramentos, recaindo na comodidade do encontro com a essência e com a origem de seu sistema. Por envolvimento, Derrida explica como sendo o sentido de totalidade filosófica que abarca, seja na reflexão ou na expressão de seu discurso, todas as partes de sua manifestação, predicando-se uma homogeneidade sistêmica e enciclopédica, cuja identificação da linguagem no discurso constitui o mote determinante. O autor acrescenta ainda que tanto o envolvimento quanto a hierarquia comunicam-se mutuamente na cumplicidade e no fomento da ordem social do logocentrismo e do falologocentrismo.

Para eliminar os processos padronizantes de pensamento, o autor de *Margens da filosofia* “ousa dizer o nome da diferença; não diferenças em geral, nem a hispóstase da diferença, mas a diferença como diferença” (Petrosino, 1994, p.149). Para tanto, o vocábulo *différance*<sup>70</sup> é criado não como palavra ou conceito, mas como feixe já que

por um lado, não se tratará de descrever uma história, de lhe narrar as etapas, texto a texto, mostrando em cada caso qual a economia que pôde impor este desregramento gráfico; mas, ao invés, do *sistema geral dessa economia*. Por outro lado, a palavra *feixe* parece mais adequada a marcar a aproximação proposta com a estrutura de uma intrincação, de uma tessitura, de um cruzamento que deixaria repetir os diferentes fios e as diferentes linhas de sentido - ou de força - tal como estará pronto a enlaçar outros. (Derrida, 1991, p.34)

Assim, nota-se que Derrida relaciona o construto da *différance* ao movimento de constituição histórica da língua como tecido de diferenças, aproximando-se da definição adomiana do estado histórico da palavra com relação à verdade. O arranjo das linhas de sentido formam pela força o sistema metafísico prevalecente que movimenta não

<sup>68</sup> “A escritura é o filho *miserável*. O miserável. O tom de Sócrates é tanto acusador e *categórico*, denunciando um filho desviado e revoltado, uma desmedida e uma perversão, tanto compadecido e condescendente, apiedando-se de um ser desguarnecido, um filho abandonado por seu pai. De qualquer modo, um filho *perdido*. Cujá impotência é tanto aquela de um órfão quanto a de um parricida perseguido e, por vezes, injustamente.” (ibid., p. 181-182, trad. nossa)

<sup>69</sup> Chama-se a atenção para o emprego derridiano do termo destruição, no sentido de eliminação das duas ideias centrais no estabelecimento do poder e da ordem filosófica. Essa postura extrema é empregada na defesa que o autor faz com relação às liberdades, sobretudo discursivas, as quais sempre visitaram os textos derridianos de maneira ávida. No entanto, analisando o possível parentesco com as interpretações adomianas, é possível afirmar que tanto a hierarquia das ciências específicas (nas críticas ao positivismo científico) como a totalidade do sistema filosófico (na elaboração da dialética negativa) são alvos de severas críticas, mas não vislumbra a possibilidade da completa eliminação como aquela proposta por Derrida na condição de possibilidade do discurso filosófico livre. Justamente o contrário. Todavia, imputa-se esse momento extremo de argumentação uma retórica da apresentação provocativa de uma obra, tendo visto a prudência e o cuidado com a exposição da *différance* e suas principais implicações na relação linguagem filosofia, como tentativa de isolar o velamento provocado pelo jogo do apagamento do rastro.

<sup>70</sup> Ao contrário da tradução adotada de *Margens da Filosofia*, optou-se por manter o referido vocábulo em língua francesa tendo visto a incapacidade da tradução do efeito que a letra “a” possui no quadro fonético canônico cujo conjunto de regras ortográficas interdita qualquer possibilidade de emprego dessa letra, sem no entanto conseguir apresentar uma justificação coerente com o contexto discursivo crítico provocado por Derrida.

apenas a filosofia, mas as ciências e a cultura. A força das diferenças consolida-se no apagamento do rastro, que em si mesmo já constitui rastro do rastro. No texto metafísico, a presença resultante na eliminação do rastro por ele mesmo é pensada no “esquecimento da diferença entre ser e o ente” (ibid., p. 103), fazendo-se a própria presença, representada no texto metafísico ou na linguagem, como “rastro do rastro” (ibid., p. 104).

A linguagem como resquício, ruína, fragmento do que restou do conflito de forças expressa o resultado da atuação do sistema linguístico que, historicamente, recebeu as influências da lógica e da categorização impostas pelos conceitos da metafísica cuja “filiação nunca foi absolutamente interrompida” (ibid., p. 219). Nesse quadro, no ensaio “A mitologia branca” Derrida defende que o desgaste da relação entre filosofia e linguagem está pautado na metaforização do sentido. Esse processo consiste no duplo apagamento dos significados, na perda do que o próprio autor chama de sentido próprio, o significado de maior proximidade com a constituição linguística originária, que liga a palavra diretamente à sua materialidade inicial. Desse modo, a história do pensamento ocidental define-se, na leitura derridiana, pelas diferentes metáforas que a linguagem recebeu do pensamento filosófico clássico e da cultura do homem branco, que a afastou do significado material original na direção dos seus próprios prejuízos, em nome de uma “forma universal” (ibid., p.253) designada como Razão.

Para superar a metaforização branca resultante do embate que a tradição impôs entre linguagem e filosofia, Derrida retoma a necessidade de repensar a escritura, aprofundando as discussões sobre a noção de desconstrução. O autor sustentará suas hipóteses procedimentais pela exigência de “estudar o texto filosófico na sua estrutura formal, na sua organização retórica, na sua especificidade e diversidade dos seus tipos textuais, nos seus modelos de exposição e de produção” (ibid., p. 334). Para o argelino, torna-se fundamental investigar os processos de ordenação da linguagem e todos os elementos que nela se investiram, a fim de ampliar as análises e das compreensões sobre as referências ao ser e à verdade que os discursos instituídos desenvolvem.

O estudo do texto e da linguagem filosófica na formulação da escritura derridiana recebe a explicitação de duas estratégias de desconstrução no ensaio intitulado “Os fins do homem”. No primeiro deles, o autor destaca o processo de desconstrução que repete aquilo que está implícito nos conceitos fundadores e na problemática original, tal como a linguagem ou os instrumentos de definição, possibilitando uma abertura ao processo crítico. No segundo, afirmam-se “a ruptura e as diferenças absolutas”, em uma mudança de terreno “descontínua e irruptiva” (ibid., p.176) que desconsidera as regras internas do código fundador, transformando as bases estruturais dos discursos. Cautelosamente, Derrida não emprega juízo de valor para qualquer das duas estratégias, mas defende o conhecimento de várias línguas para produzir textos simultaneamente, com o propósito de possibilitar o entrelaçamento desses dois esquemas apresentados na disposição da escritura almejada. Nesse momento, torna-se inegável o forte parentesco da primeira estratégia de desconstrução com as concepções adornianas de linguagem e filosofia, cujo aprofundamento na próxima seção permite a adição do questionamento sobre a condição de possibilidade de tradução linguística e conceitual.

### 2.3 Sacralização da linguagem filosófica e as condições de sua tradutibilidade

Em uma conferência pronunciada em 1987 no Instituto de Semiótica e estudos estruturais da Universidade de Toronto<sup>71</sup>, Derrida (2012a) debate sobre a sacralidade da língua e da linguagem e as consequências que aquela pode ocasionar nos diferentes níveis da organização coletiva, tais como a religião e as relações entre os componentes da comunidade científica. O conferencista apela para a necessidade de pensar a linguagem como condição de sua experiência, no intento de avançar com uma “crítica da crítica” capaz de superar as heranças platônicas e iluministas de oposição de conceitos que instrumentalizam o quadro linguístico filosófico, tornando-a uma “linguagem de surdos-mudos” (ibid., p. 81, trad. nossa).

Esse aspecto de intangibilidade apregoado às palavras e aos conceitos que obstaculiza o entendimento e a própria comunicação linguística e textual repercute na tradutibilidade dos diferentes tipos de textos e a viabilidade de suas interpretações. Por meio do embate entre a sofisticação exagerada dos diferentes tipos de linguagem, sobretudo filosófica, e a excentricidade do texto traduzido, apresenta-se na presente seção inicialmente um breve comentário dos textos de Adorno sobre o jargão da autenticidade e sua refutação às disposições acadêmicas que extrapolam os argumentos textuais na direção do esvaziamento retórico de elevação das condutas fascistas. Na sequência, a apresentação foca-se sobre o ensaio “Palavras estrangeiras” retomando as dificuldades linguísticas do exílio, no qual o desafio de compreender e ser compreendido enfrenta a imposição do assujeitamento que a linguagem estranha é submetida em um sistema de dominação escamoteado na própria linguagem.

Na segunda subseção, visitam-se alguns textos, com destaque para os ensaios “O que é uma tradução

<sup>71</sup> Derrida, Jacques. *Les yeux de la langue : l'abîme et le volcan*. Paris : Galilée, 2012a.

relevante?” e “Torres de Babel” de Derrida, com o propósito de discernir o modo pelo qual o pensamento da escritura e da desconstrução percebem a tradutibilidade e a essência da tradução, uma vez que a sacralidade linguística com relação ao estrangeiro é questionada a partir do momento em que se exige uma concepção de tradução baseada nas relações de receptividade social codificada pela tradição e na sua impossibilidade de manifestação plena do texto de origem. Percebe-se que a tradução de textos em ambas as concepções, adorniana e derridiana, constitui mais um capítulo de corroboração da linguagem em sua expressão livre do não-idêntico, pois ambas as teorias levam em consideração o detalhe, a dobra, a cicatriz, a palavra estrangeira com o propósito de alcançar aquilo que o tradutor e o leitor não atingem em seu processo de detalhamento textual.

### 2.3.1 As palavras estrangeiras e o jargão inautêntico – a refutação adorniana do preciosismo linguístico

*Jargão da Autenticidade* é a obra adorniana de maior enfoque e abrangência no que concerne ao debate sobre a linguagem filosófica e sua crítica. Logo na nota inicial, escrita em junho de 1967, o autor localiza o livro como uma parte de *Dialética Negativa*, tendo sido publicado anteriormente<sup>72</sup> por se tratar de uma preparação da renúncia ao conceito puro e ideal de filosofia, ainda que essa premissa já se fizera presente de modo inacabado no *Jargão*<sup>73</sup>. Originária da filosofia e desenvolvida em meados dos anos 1920, a noção de jargão a ser refutada relaciona-se diretamente com a linguagem como representação ideologicamente constituída que compõe uma forma de não-verdade, uma ameaça para a composição do quadro linguístico. Por conseguinte, torna-se necessário negá-la ou criticá-la, a fim de que seja possível acessar a “experiência de uma verdade que resista a sua formulação positiva” (ibid., p.44).

No desenvolvimento da tese sobre a não-verdade do jargão, Adorno começa a exposição de seu texto detectando as origens e influências recebidas pelo jargão dos projetos filosóficos fascistas, cujas bases teológicas do modo de pensar prevalecem. Retomando alguns argumentos já presentes em textos anteriores<sup>74</sup>, Adorno afirma que o sistema fascista não se limita a uma conspiração local, insana e contingente, mas se apresenta como resultado próprio e inevitável do desenvolvimento histórico e social da sociedade de potência do século XX. A confirmação do fascismo das relações dominantes efetiva-se no jargão e no seu aspecto teologicamente sacralizado, que, pelo seu asilo na língua, modela e subordina o pensamento.

Adorno sustenta que a teologia, mais a filosofia e a pedagogia, compõem o campo de extensão e de atuação do jargão, cuja efetividade se garante na “transcendência da verdade sobre a significação das palavras e dos julgamentos isolados” (ibid., p. 53, trad. nossa). O aspecto teológico é marcado pelo formalismo e sua consequente demagogia, por retirarem a responsabilidade do conteúdo da linguagem, imputando aos conceitos uma especulação linguística mística. Dessa maneira, a língua cotidiana torna-se sagrada e a dialética entre sujeito e objeto é eliminada, assim como elimina-se a dialética interna das relações entre as palavras individuais. Como consequência, Adorno constata que a própria compreensão de *mensagem* é maquiada pelo jargão em um processo comunicacional, recebendo em si o atributo de validade inquestionável: “se alguém fala, isso deve já ser, graças à elevação da palavra 'mensagem', um signo de verdade – como se os homens não fossem tocados pelo não-verdadeiro, como se eles não pudessem sofrer o martírio pelo puro sem-sentido” (ibid., p. 56, trad. nossa).

Pela crítica ao jargão, o autor da *Dialética Negativa* demonstra que a comunicação conecta-se à efetivação do processo de semi-formação, cuja superficialidade e a pseudo-indivuação retratam a condição heterônoma da qual resultou a relação linguagem e filosofia tradicional perante a irracionalidade da sociedade racional<sup>75</sup>. A confiança no universal, na verdade unívoca, na boa reputação e na supressão de toda crítica e autocritica do discurso representam valores burgueses arraigados e linguisticamente fortificados. Pelo jargão, o ser humano aplica a linguagem como se fizesse parte da própria divindade. Tal dogmatismo é acentuado de tal modo que, segundo Adorno, ultrapassa os limites da própria religião, uma vez que desconsidera completamente “o seu próprio conteúdo, como uma simples maneira de pensar” (ibid., p. 63, trad. nossa).

A abordagem adorniana enuncia problemas elementares do discurso do jargão, principalmente em sua recepção social, que injustificadamente o considera sendo “pertencente à essência do homem, como sua possibilidade

<sup>72</sup> A obra foi escrita entre os anos de 1962 e 1964, sendo efetivamente publicada em maio de 1964.

<sup>73</sup> “Na retirada do ideal de conceito puro de filosofia, ela renuncia a si mesma.” (Adorno, 2009a, p. 41)

<sup>74</sup> Podem-se destacar nesse aspecto sobretudo as obras *Dialética do Esclarecimento* (1947), *Estudos sobre a Personalidade Autoritária* (1950), e *Mínima Moral* (1951).

<sup>75</sup> Para Adorno, a autenticidade da racionalidade burguesa “sempre teve necessidade de suplementos irracionais” (ibid., p. 87) para manter a injustiça no campo do direito. No próximo capítulo, percebe-se os vínculos entre o pensamento autoritário e a pretensão de racionalidade estão inerentes nas bases sociológicas de instituição do fascismo em Adorno, assim como na autoridade mística do direito como controle social nos escritos derridianos.



inalienável” (ibid., p. 98, trad. nossa). A possibilidade da existência dessa essência é caracterizada pelo autor como “ideologia da desumanização”, similar ao mesmo processo que outorgou ao sistema de interiorização da divisão de trabalho condições de inevitabilidade, justificando sua coerção, ou ainda a filosofia da história, que em Kant colocou o antagonismo opressor das relações humanas como condição de progressão social, condenando o homem à posição de acessório, tratando “o mais verdadeiro como sendo não verdade” (ibid., p. 100, trad. nossa).

O manejo da linguagem pelo jargão camufla as mudanças da função da palavra no transcorrer da história. Pelo exemplo do vocábulo homem, o autor visa demonstrar que as definições dos conceitos não podem ser tratadas monolítica ou transcendentemente, mas tem o papel de considerar a constelação determinada pela qual os conceitos contextualmente foram constituídos, na disposição de não endossar o esquecimento da história. Pela desconsideração das condições históricas, o processo linguístico descaracteriza-se ao ponto de “não haver o sujeito situado que fala” (Petitdemange, 2009, p. 203, trad. nossa), proporcionando à linguagem um valor em si mesmo, pelo qual vozes e coisas são comunicadas irrefletidamente, sem credibilidade em suas definições ou conteúdos.

A essa desconsideração contextual e histórica com relação ao uso absoluto das palavras, o pensador frankfurtiano imputa a sacralização da linguagem promovida pelo jargão, que em sua determinação objetiva “não possui outro conteúdo que não seja sua embalagem” (Adorno, 2009a, p. 130, trad. nossa). A autoridade impropriedade da universalização burguesa da linguagem é comparada pelo autor com a loucura da aceitação de regras de um reino invisível, ou mesmo com o consenso que a sociedade alemã massificadamente concedeu aos direcionamentos políticos de Adolf Hitler. Uma linguagem sacra coloca a obediência como centro das determinações de todas as formas de pensamento, eliminando pela sua forma lógica “uma possível resistência” (ibid., p. 126, trad. nossa) com relação ao pensamento da identificação.

As principais consequências resultantes do contato entre o pensamento identitário com a linguagem efetivam-se pelas concepções de totalidade e de violência. No que se refere ao sentido do todo, o jargão da autenticidade reduz a linguagem em “abstração feita de todo conteúdo particular” (ibid., p.192), atomizando o referencial linguístico de todos aqueles que são destituídos de poder. O referido processo de atomização linguística é o reflexo da atomização do homem como expressão da situação geral social e da constituição da verdade, uma vez que a valorização universal do indivíduo compõe também seu esquecimento e o de todo o contexto do qual ele faz parte. Pelos direcionamentos do jargão, a linguagem “nega a constelação” e enuncia o nome “por meio de uma imediatidade impensável” (Duttmann, 1989, p.14, trad. nossa).

Consequentemente, a violência<sup>76</sup> investe-se no impulso da conservação de si e da morte, dispondo-se tautologicamente na linguagem ao propagar o conceito e, ao mesmo tempo, recusar a sua determinação, visto que o jargão é “não-referencial”, o sujeito não é soberano e “a linguagem fala” (Ouattara, 1999, p.185, trad. nossa), impondo sua autenticidade inautêntica pela igualdade das essências. O processo comunicacional torna-se repetição do que já fora estipulado pela linguagem em sua supremacia, fazendo das palavras um apanhado de complexos imutáveis e irrefutáveis de ordenação natural dos discursos passíveis de serem enunciados.

No ensaio de 1959, publicado em *Notas sobre Literatura II*, intitulado “Palavras estrangeiras”<sup>77</sup>, a problemática da essência das palavras e de seu ordenamento natural também consistiu em objeto de análise adorniana. O autor inicia o texto apontando para o rancor, o ressentimento e a cólera existentes contra as palavras estrangeiras. Esse enfoque surge após o pensador frankfurtiano receber várias cartas reclamando do excessivo uso dessas palavras em seu discurso radiofônico de título “Pequenos comentários sobre Proust”. Defendendo-se das acusações dos seus ouvintes, desenvolve a elaboração da conservação das palavras estrangeiras nos discursos institucionalizados e na própria linguagem textual e oral, com a finalidade de provocar diferentes reações ao positivismo que palavras vigentes carregam em seu processo de consolidação histórica e posterior sedimentação.

Para esse ensaio de 1959, não há nenhuma organicidade no sistema linguístico que possa justificar a valorização de uma expressão, palavra ou mesmo uma pontuação por si mesma ou, por fazer parte de uma linguagem originária e pura de heteronomias particulares. Pelo contrário, todas as disposições não-orgânicas da linguagem consistem “no testemunho histórico do fracasso de unificação” (Adorno, 2004, p. 62, trad. nossa), que expressam o sentimento do mundo real que a linguagem idealizada não pode suportar em sua formalidade imaterial. Em decorrência dessa constatação, Adorno conclui que nenhuma língua é orgânica e que todas as suas codificações denotam algum elemento civilizador e progressista resultante de uma injustiça sobre outro elemento antigo e mais fraco, constrangido em uma circunstância arbitrária e ideológica.

Em virtude dos argumentos mencionados, a linguagem é entendida como conformista e incapaz de

<sup>76</sup> Na obra *Terminologia filosófica II*, Adorno (1977, p.10) comenta sobre a violência na eleição dos termos filosóficos afirmando que “cada termo filosófico (consolidado) é a cicatriz endurecida de um problema irresoluto”.

<sup>77</sup> Adorno, T.W. *Mots de l'étranger et autres essais*. Traduit par Lambert Barthélémy et Gilles Moutot. Paris : Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2004.

mudanças significativas que escapem do ordenamento sistemático dominante. Com efeito, o emprego das palavras estrangeiras recebe uma relevância diferenciada, uma vez que pelo intermédio delas interfere-se significativamente na linguagem. Tal interferência pode ser colocada ao “serviço da expressão da verdade”, já que a linguagem participa diretamente da separação reificadora “do pensamento e da coisa” (ibid., p. 64, trad. nossa). Adorno não aceita a possibilidade dos neologismos substituírem legitimamente as palavras estrangeiras, tendo em conta que os termos inventados para suplantar-las retomam as ilusões da ideia de origem, fundamento primeiro que em si mesmo justifica a sua aplicação e uso, sem necessidade de pensá-lo ou questioná-lo. Em virtude dessas caracterizações, o autor conclui que as mesmas formam estruturas mais estrangeiras e brutais que as próprias palavras estrangeiras outrora contestadas.

Pela sua própria aplicação justa e responsável, as palavras estrangeiras refutam a ontologia da linguagem, denunciando o mediatizado e o arbitrário que a linguagem instituída vela em seu enunciado. A impossibilidade de dizer o imediato imediatamente constitui para Adorno (ibid., p.67, trad. nossa) na maior contribuição da discussão referida, pois a apresentação dos termos estrangeiros proporcionam “o choque como o único meio de atingir os homens pela linguagem”, podendo contribuir para a elevação do “conhecimento intratável”, estrangido pela regressão da consciência e pelo processo de semi-formação dispendida pelo ensino.

Pode-se perceber que o autor de *Dialética Negativa* tem como objetivo nesse breve ensaio de 1959 combater o preciosismo sacralizado da linguagem corrente e sua pretenciosa pureza colocando os efeitos da aplicação das palavras estrangeiras no mesmo patamar do pensamento do não-idêntico, da ruína, da cicatriz, da abertura e da enunciação do sofrimento com relação aos sistemas de submissão dos discursos, sejam eles relacionados às ciências particulares, à filosofia ou à codificação linguística comunicacional. Apenas pelo caráter provocador e desesperado que tais noções estrangeiras engendram no discurso e na sua crítica, torna-se possível alcançar a incompreensão e o consequente alcance do nível da subjetividade e das nuances escamoteadas pela objetividade do processo de eliminação das transformações históricas sucumbidas pela linguagem.

Nesse contexto, a possibilidade de tradução torna-se uma questão controversa, visto que a tradução do nome não pode representar “uma expressão imediata de verdade” (Adorno, 1977, p. 22, trad. nossa), pois a literalidade de uma tradução literal inexistente para o autor. Partindo de alguns poucos exemplos da diferença de significados entre línguas de origem germânica e línguas latinas, Adorno demonstra que as dimensões da linguagem possuem uma ampla gama de possibilidades contextuais, as quais não aceitam a positividade e a segurança lógica das sobreposições próprias dos discursos prevaletentes sem recair em paradoxos, sendo que o principal deles vislumbra na autenticidade sua manifestação suprema.

Assim como na discussão sobre o jargão e sua recepção nas diferentes comunidades científicas e sociais, a autenticidade das palavras estrangeiras é articulada por uma aceitação ou recusa abstrata, composta por “inumeráveis emoções, enervações e considerações entrelaçadas” (Adorno, 2004, p. 76, trad. nossa), das quais não se podem renunciar. O pensador de Frankfurt não propõe uma teoria da tradução de alcance dessa autenticidade, mas possibilita condições da tomada de consciência da materialidade e objetividade que combatam “a inumanidade e os pré-juízos dominantes” (ibid., p.98, trad. nossa) dos discursos. Na próxima subseção, a tradutibilidade em Derrida ganha destaque, demonstrando suas aproximações ao pensamento adorniano no que tange à crítica da sacralidade da linguagem e a interdição da tradução nela implícita.

### 2.3.2 A possibilidade da tradução na concepção derridiana

Assim como Adorno<sup>78</sup> na Inglaterra e nos Estados Unidos, Derrida também viveu uma experiência marcante de expatriação em sua vida, pois com 19 anos saiu do seu país natal, Argélia, para desenvolver seus estudos em Paris. O argelino enfrentou questões primordiais no contato de uma cultura estrangeira, desde a variação linguística até as dificuldades inerentes às exigências da tradução na linguagem corrente. A experiência concreta da marginalidade, no sentido literal que o termo pode promover, constitui uma das hipóteses de justificação da acentuada semelhança entre as noções críticas e resistentes, para ambos os autores, sobre a sacralidade que a linguagem pode desenvolver perante sua institucionalização abstrata e violenta no âmbito político. Não consiste o objeto de investigação desta seção esgotar uma teoria forçada da tradução para os dois autores, mas apontar para o avizinhamento que a noção de palavra, estrangeira ou corrente, pode evocar na linguagem em processo de tradução, assim como levantar consequências da relação violenta entre linguagem e sacralidade.

<sup>78</sup> As causas do exílio adorniano foram fundamentalmente políticas, uma vez que a perseguição nazista aos judeus tornou sua permanência na Alemanha insustentável. Para o biógrafo Muller-Doohm (2004, p.171, trad. nossa) “a vivência da não-identidade territorial tem repercussão em sua obra filosófica principal, a *Dialética Negativa* (1966), uma vez que localiza ao centro de sua obra mais expressiva a ideia mesma da não-identidade”.

Se, para Adorno, a linguagem precisa levar em consideração o esvaziamento de justificação da autenticidade do jargão, na filosofia, ou a negação das palavras estrangeiras, na linguagem ordinária, sob a pena de reproduzir verdades irrefletidas que maquiagem o controle social e individual, para Derrida, a sacralidade da linguagem e, sobretudo, das palavras, começa a ser compreendida pelo questionamento sobre o vocábulo “relevante” quando predicada à tradução. Esse recorte constitui a base da conferência pronunciada no ano de 1998, intitulada “O que é uma tradução ‘relevante’?”<sup>79</sup>. Nela, o pensador argelino acena para a relação entre as diferentes línguas pela metáfora do ato de lambar, dispondo a imagem erótica de línguas em contato físico, assim como retomando a imagem do fogo, da chama que se propaga pela sua lambida.

Essas imagens são basilares para entender o mote da conferência, qual seja, o desempenho das palavras no “jogo das multiplicidades das línguas e a impureza dos seus limites” (Derrida, 1999a, p.23, trad. nossa). As facetas que a palavra pode possuir passam pelo âmbito tradicional da tradução, da unidade, da identidade e da independência, chegando às características desveladas pelo domínio da crítica e da escritura, tais como o aspecto histórico, institucional e convencional. Por esses dois caminhos, o conferencista explica a impossibilidade de tradução do título de sua intervenção, baseado no axioma com o qual afirma que “eu não acredito que nada seja jamais intraduzível, nem traduzível” (ibid., p. 25, trad. nossa).

Na discussão sobre o emprego do vocábulo “relevante”, o autor constata que esse predicado possui raízes contratuais tradicionais, uma vez que implica noções de justiça, pertinência, acordo e, principalmente, propriedade, visto que “a tradução é sempre uma apropriação” (ibid., p. 25, trad. nossa). Nesse sentido, a relevância da tradução liga-se ao duplo aspecto do princípio de economia, de propriedade e de quantidade. O cálculo e a apropriação neles implicados dominam o paradigma clássico do ato de traduzir, avalizando a lei inflexível, cujo endividamento perante a língua de origem é incalculável e impagável. A impossibilidade da tradução encontra seu apoio na conversão irrealizável “da carne original” ou “do signo monetário” (ibid., p. 31, trad. nossa).

O objetivo da tradução cristaliza-se na sua impossibilidade de equiparar-se ao original, ao qual deve o respeito absoluto. Sua possibilidade pode ser alcançada apenas pelo juramento contratual do “eu confesso, eu reconheço” (ibid., p. 33, trad. nossa). A transação torna-se transcendental e recebe tratamento subjugado equivalente ao dever ideológico e político do perdão imposto pelo cristianismo à comunidade judaica, propondo que “a história do perdão é a história da tradução” (Skinner, 2005, p. 273). A essência do ato de traduzir implicada pelo questionamento sobre relevância de uma tradução é, assim, teleologicamente pautada no convencimento e na conversão que interiorizam, espiritualizam e idealizam a linguagem e as palavras.

No ano de 1985, no texto intitulado “Torres de Babel”<sup>80</sup>, o tema da crise da tradução é visitado por Derrida pela eleição de dois caminhos diferenciados. O primeiro retoma a imagem bíblica da Torre de Babel e toda a sua representatividade mítica com relação à multiplicidade das línguas. O segundo acesso ao debate sobre o objeto investigado recupera argumentos de escritos de Walter Benjamin, nomeadamente do seu ensaio “A tarefa do tradutor”, com a disposição de não apenas potencializar uma exegese aprofundada, mas defender sua própria noção de tradução nos parâmetros críticos da desconstrução textual. Ambos os procedimentos argumentativos também refletem, como na palestra de 1998, sobre as características paradoxais e concomitantes da tradução: a necessidade e a impossibilidade de sua prática<sup>81</sup>.

Sobre o mito da multiplicidade irredutível das línguas, o autor enfatiza Babel como sendo o não-acabamento da linguagem em processo de tradução, ressaltando a impossibilidade de completar ou totalizar “a ordem de edificação” (Derrida, 1987, p. 204, trad. nossa), a torre de Babel. Esse mito ilustra, na leitura derridiana, o nocivo anseio do monolinguismo do “fazer um nome” (ibid., p. 205, trad. nossa) pretendido pelo desejo de dominação linguística de um único povo sobre todos os outros, e o consequente castigo divino eclodido na confusão da multiplicação das línguas, imputando à metáfora de Babel a exigência e a proibição da tradução. Há aqui uma crítica derridiana implícita e não desenvolvida sobre o apego à universalização e à identidade linguística, fronteira ao “pensar contra o pensamento” adorniano, pelo qual a dialética negativa dispõe-se alternativamente à filosofia. Considera-se o não prolongamento dessa discussão em Derrida por se tratar de um ensaio breve, cuja legitimação demandaria recorrer não apenas a Benjamin, mas aos demais frankfurtianos e, em especial, Theodor W. Adorno.

Na perspectiva do transcendente, da dívida e da sacralidade da linguagem evocados pelo mito de Babel,

<sup>79</sup> DERRIDA, J. «Qu'est-ce qu'une traduction <relevante>?» In : *Quinzième Assises de la traduction littéraire* (Arles 1998), Arles, Actes Sud, 1999, p. 21-48.

<sup>80</sup> “Des tours de Babel” In: DERRIDA, J. *Psyché Invention de l'autre*. Paris : Galilée, 1987.

<sup>81</sup> Também no ano de 1985, em uma conferência pronunciada na Universidade de Toronto, de título “Teologia da Tradução (do original “Théologie de la Traduction”, In: DERRIDA, J. *Du droit à la philosophie*. Paris : Galilée, 1990a.) Derrida volta a defender o aspecto paradoxal da impossibilidade e necessidade da tradução, com enfoque na retomada argumentativa de Schelling, pela qual comenta-se o aspecto teológico que a linguagem pode desempenhar na relação entre tradução e filosofia clássica.

Derrida recorre a Benjamin<sup>82</sup> com o propósito de demarcar a possibilidade da tradução que não fosse reduzida ao transporte de conteúdos ou à comunicação de sentidos. Investigando o ensaio “A tarefa do tradutor”, o pensador argelino questiona o vocábulo *tarefa* presente no título. Levantando hipóteses de missão, engajamento, dever, designação e dívida, Derrida (ibid., p.225, trad. nossa) conjectura sobre o intocável, “o que fascina e orienta o trabalho do tradutor”, o anseio de tocar o que resta do texto após a extração do seu caráter comunicacional, aquilo que ainda se encontra em estado virginal, mesmo após a execução do processo de tradução, pelo qual o leitor ou o tradutor não conseguem atingir. O que não pode ser atingido é prometido pela tradução, em uma relação contratual cuja assinatura torna-se o evento primordial, uma vez que sua consumação, o apoderamento do hímen, símbolo da virgindade do acordo de núpcias, jamais será completo.

Para investigar o entendimento sobre esse intocável, o pensador argelino reintegra as discussões benjaminianas sobre a metáfora e sua tradutibilidade. Averiguando a imagem orgânica do *invólucro*, do *caroço* e da *casca*, Derrida avalia que o caroço “é a unidade dura e central que faz prender o fruto ao invólucro, também o fruto a ele mesmo e, sobretudo, no centro do fruto, o caroço é *intocável*, fora do alcance, invisível” (ibid., p. 227, trad. nossa). Assim, o autor retira pelo menos três metáforas daquela proposta no ensaio “A tarefa do Tradutor”. A primeira consiste na concepção tradicional de tradução, o caroço como centro duro e úmido que faz prender o fruto ao invólucro, sendo inatingível pelo tradutor; na segunda, o caroço consiste a aderência da unidade entre língua e conteúdo, invólucro e fruto, o princípio motivador do processo de tradução; e na terceira metáfora, retira-se o debate natural do fruto, deslocando a imagem para o plano político, em que o caroço é o rei, a casca sua vestimenta, destacando-se a imagem das dobras, e o fruto comparado ao texto traduzido e mostrado, constitui o cetro, a visibilidade da lei, o domínio da técnica sobre a natureza.

A passagem das metáforas do quadro natural para o simbólico denota que a tarefa do tradutor não poder reduzir-se ao mero desejo inalcançável de língua pura, nem à codificação particular e arbitrária preconizada pela dominação política. Derrida (ibid., p. 234, trad. nossa) defende a conscientização sobre a multiplicidade textual de cada língua que leve em consideração “uma complementaridade ou uma *harmonia*” sem aceitar nenhum constrangimento abstrato oriundo da totalidade inflexível ou do escamoteamento da linguagem original. O autor acrescenta que somente a tradução possui condições de “deixar seu próprio condicionamento”, pautando-se na sua relevância e negando o aparato das leis e de sua impassibilidade. A busca pelo interdito e inatingível na linguagem promove a abertura e o complemento não apenas contrário ao fundamento originário metafísico, mas passível de expressão do escamoteado, do não-idêntico e da dobra. Essa busca pelo inominável da linguagem faz parte do enfoque da próxima seção, pela qual se investiga pontualmente a defesa comum que Adorno e Derrida proferem sobre o indizível como forma de expressão não racionalizada ou disposta por qualquer tipo de condicionamento.

## 2.4 O inominável e a tentativa de dizer o impossível

No artigo publicado em 2013, intitulado “Da destruição da linguagem no seio da barbárie capitalista”<sup>83</sup> o pesquisador francês Fabien Lebrun responsabiliza a crise mundial, permanente e múltipla, por afetar a linguagem, no seu sentido amplo, ao ponto dela ver reduzir sua manifestação à gravidade da situação social de degradação. Retomando grandes crises mundiais, como em 1929, e situações de barbárie absoluta, refletida principalmente pelos eventos da Segunda Guerra Mundial, Lebrun (2013, p.476, trad. nossa) concede “uma importância considerável aos estudos da linguagem”, capaz de conscientizar sobre “as formas de linguagem próprias à dominação capitalista”. Uma das principais hipóteses do artigo de Lebrun, cuja raiz adorniana é inegável, constitui o prelúdio da presente seção: as linguagens totalitárias persistem na contemporaneidade, marcadamente nos sistemas democráticos, incrustando em todos os campos da vida elementos de dominação.

Sobre essa persistência totalitarista que ainda vitimiza a linguagem, Lebrun recupera algumas evidências do discurso corrente, tais como a identificação do herói; a linguagem militar; a generalização/banalização da mentira e de todas as formas de dissimulação; as ambiguidades falaciosas; a relutância das massas com relação às palavras estrangeiras; a abolição das diferenças entre língua escrita e oral; relativismo diante de uma situação desesperadora ou catastrófica; o jargão administrativo ou técnico-científico burocrático, dentre outros. Lebrun não se refere abertamente

<sup>82</sup> “Embora a tradução não seja o foco principal da atenção de Derrida, ela percorre seu pensamento de maneira acentuada (...) Como um dos principais responsáveis pela recuperação do pensamento benjaminiano sobre a tradução para o contexto crítico contemporâneo”(Oliveira, 2005, p.305).

<sup>83</sup> Utilizar-se-á aqui a versão original francesa LEBRUN, F. De la destruction du langage au sein de la barbarie capitaliste. In : VASSORT, P. (dir.) *Théorie critique de la crise : École de Francfort, controverses et interprétations*. Caen : Le bord de l'eau, 2013.

ao fato de que todos esses apontamentos críticos apresentam-se em maior ou menor grau nas interlocuções derridianas e adornianas sobre a linguagem. Contudo, o que interessa para a presente seção é a solução comum de pensar e expressar o não-idêntico, o intocável, o rastro e todos os atributos da linguagem que escapem da reificação fascista, estrutural, burocrática e comunicacional que reduzem as relações humanas à opacidade e à enunciação técnica do inumano.

Para tanto, na primeira subseção, recuperam-se os argumentos dos textos em que Adorno comenta e reflete sobre as contribuições literárias do dramaturgo irlandês Samuel Beckett<sup>84</sup>. Valoriza-se aqui a defesa do inominável, peculiar ao pensamento adorniano, em oposição direta ao sentido irrefletido preconizado para a linguagem corrente, sem a demanda de um novo sentido, de uma nova base metafísica de preenchimento da abstração questionada. Na segunda subseção, os textos de Derrida são enfatizados no que concerne ao monolinguismo do outro e da possibilidade de dizer o acontecimento impossível. A insuficiência do sistema linguístico em comunicar a margem, o rastro, o não condicionado reivindica novos meios de expressão, de interlocução com o outro, sendo a face (*le visage*) levinasiana uma conjectura importante para o encontro argumentativo dos autores.

#### 2.4.1 O inominável da linguagem: Adorno leitor de Beckett

Segundo o biógrafo Muller-Doohm (2004, p. 569, trad. nossa), “houve cinco encontros (comprovados) entre Adorno e Beckett”, sendo grande parte deles de iniciativa adorniana, demonstrando-se toda a admiração do frankfurtiano pelo literato irlandês. No ano de 1958, em uma carta enviada a Horkheimer, Adorno confidencia sua apreciação da obra beckettiana, relatando que localiza nesses escritos, *Fim de partida* e *O inominável*, uma aproximação com as intenções críticas dos dois autores de *Dialética do Esclarecimento*<sup>85</sup>. No que tange às aproximações aludidas, Motte (2004, p.189, trad. nossa), em sua obra *Para além da palavra*<sup>86</sup>, enfatiza principalmente as preocupações da obra de Beckett, as quais relevam a criação de “uma nova escritura que não nomeia a catástrofe, mas evidencia as suas consequências devastadoras”.

São essas consequências que recaem sobre a linguagem e seu consequente esvaziamento, na devastação da possibilidade de comunicação pelo isolamento incondicional daquele que sobrevive. Esse panorama permite Motte (ibid., p.190-191, trad. nossa) acrescentar ainda que “Adorno faz de Beckett seu cavalo de batalha”, já que sua escritura “respira o contexto histórico” do massacre, questionando indiretamente “o homem, a sufocação da crença e a explosão do sentido”. Possivelmente, a imagem metafórica do *cavalo de batalha* empregada pela pesquisadora seja insuficiente, ou mesmo demasiadamente forçada, na vinculação proposta entre os dois autores. Todavia, não há como negar que a leitura de Beckett feita por Adorno ilustra a ampliação considerável da dimensão de sua crítica, para além de *Auschwitz*, deslocando a evidência do esgotamento da linguagem em todos os limites da existência humana.

No conjunto de ensaios de título *Notas sobre literatura*, publicado pela primeira vez em 1958, Adorno (1984a) estende as discussões sobre escritura e linguagem para a esfera literária, sem deixar de lado as análises filosóficas e sociológicas sobre a consciência da não-identidade, já empenhadas nos textos antecedentes e desenvolvidas nos ensaios subsequentes<sup>87</sup>. No texto escrito entre os anos de 1954 a 1958, de título “O ensaio como forma”, por exemplo, o pensador frankfurtiano já emprega as bases da sua crítica ao jargão da autenticidade, termo resultante, segundo o ensaio, da “ambiciosa transcendência da linguagem para além do sentido, que acaba desembocando em um esvaziamento do próprio, facilmente capturado pelo mesmo positivismo diante do qual essa linguagem se julga superior” (ibid., p. 10, trad. nossa).

Por considerar a existência do não-idêntico e combater a violência do dogma, a noção de ensaio efetiva o enfrentamento do positivismo metodológico em que recaiu a linguagem. Por si mesmo, em seu impulso antissistemático, o ensaio “suspende o conceito tradicional de método” (ibid., p. 14, trad. nossa), aprofundando-se na investigação do objeto e liquidando a sua equivalência linguística ao sujeito. Assim, a escritura pelo ensaio como forma torna-se capaz, na percepção de Adorno, de evidenciar as fragilidades do discurso científico e sua pretensão de verdade conceitual, baseada na “exigência de definições restritas” (ibid., p. 16, trad. nossa) e na universalização de

<sup>84</sup> Samuel Beckett (1906-1989) não foi apenas dramaturgo, mas atuou também como tradutor, poeta, romancista, reconhecido mundialmente pelo conjunto da obra, destaca-se principalmente nas acirradas críticas ao pensamento das guerras mundiais, relevando o sentimento de desespero e do silêncio resultante das mesmas. Viveu muitos anos em Paris, tendo um vínculo abertamente assumido pela cultura da França, ao ponto de grande parte de sua obra ser escrita originalmente em língua francesa.

<sup>85</sup> Muller-Doohm (2004) acrescenta ainda que Horkheimer não teve o mesmo entusiasmo que seu amigo sobre a obra Beckett, apesar de lhe dirigir francos elogios sobre a exposição da absurdidade social, e de vinculá-lo abertamente aos anseios sociológicos da Teoria Crítica alemã.

<sup>86</sup> Motte, A. *Au-delà du mot : une "écriture du silence" dans la littérature française au vingtième siècle*. Münster : Lit, 2004.

<sup>87</sup> “A crítica literária de Adorno está intimamente ligada a sua filosofia como um todo; mas esse fato não significa que seus ensaios sobre literatura ofereçam aplicações mecânicas de ideias previamente formuladas” (Plass, 2013, p.16).

conceitos, historicamente manipulados pela ideologia dominante.

Entretanto, do mesmo modo que a dialética negativa, o ensaio não pode desconsiderar os conceitos tradicionais e as verdades solidificadas, pois é pelo intermédio dos mesmos que ele poderá viabilizar a interação recíproca da conscientização e a elevação do não-idêntico. A apresentação da linguagem pela constelação é explicada aqui pela imagem de um tapete composto por uma complexa tessitura de entrelace das noções estipuladas em seus contextos específicos<sup>88</sup>. A esse processo, o pensador frankfurtiano denomina *experiência intelectual*, pensada pelos “argumentos e de modo fragmentado” (ibid., p. 20, trad. nossa), pois a percepção da realidade não pode dela desfazer-se ou ignorar sua constituição, mas reunir suas fraturas e os resíduos que lhe restam, a fim de pensá-la e enunciar-la na sua materialidade<sup>89</sup>.

Contudo, é no ensaio crítico sobre a obra *Fim de partida*<sup>90</sup> que se possibilita na perspectiva adorniana “uma literalização da história na linguagem” (Cohen-Halimi, 2014, p. 155, trad. nossa). O texto beckettiano é apontado como detentor de uma sobriedade capaz de “degradar o que há de filosófico em resíduo cultural” (Adorno, 1984a, p.201, trad. nossa), superando o *pathos* ocidental do universal e do permanente pela linguagem regressiva. Tal concepção de linguagem prima pela ausência do sentido sem exigir o seu preenchimento ou uma equivalência metafísica, mas se desenvolver na aplicação de pensamentos sem frases como “elementos materiais do monólogo interior” (ibid., p. 203, trad. nossa), passíveis de evidenciar a incapacidade do sujeito da tomada de consciência do seu próprio desmantelamento.

Para Adorno, Beckett joga com os elementos da realidade de modo imparcial e não reprodutório, destacando a possibilidade de não obedecer aos ordenamentos e convenções sociais como o ponto alto de seus personagens. É nesse não posicionamento como autor, na ausência da denúncia sobre a absurdidade da existência que os textos beckettianos fazem-se reveladores, principalmente do fato de que “os homens não determinam suas próprias vidas de modo transparente” (Adorno, 2008c, p. 37, trad. nossa). Essa constitui a base da discussão do *final da partida*, simbolizada pelo xadrez no comentário adorniano, podendo, todavia, representar qualquer jogo ou código social que dele poderia ser deslocado como exemplo exímio.

Os sistemas de regras determinam com antecedência o modo como a partida acaba, o que, contraditoriamente, fará a imposição do seu reinício, pelo qual “o rei é o que resta do sujeito” (ibid., p. 30, trad. nossa). A falta de possibilidades e alternativas a essa peça é resultado da interdição imposta pelas regras do jogo, nas quais o rei possui um direcionamento limitadamente demarcado pelo erro ou pela preferência, fazendo-o incapaz do diferente, da locomoção, ou mesmo da posse de sentido próprio. Por consequência, o fim do jogo torna-se o momento em que o absurdo pode ser percebido de modo incontestado e sem medo, fazendo com que a sua consciência desemboque “no sonho da própria morte” (Adorno, 1984a, p.206). Na *Dialética Negativa*, Adorno (2012, p. 438-439, trad. nossa) assevera que Auschwitz é a confirmação do “filosofema da pura identidade como morte” recuperando a fórmula do *Fim da partida*, na qual “não há mais muito a temer”, pois “não há mais nada”. Enfrenta-se a prática teleológica da aniquilação do não idêntico pela negação absoluta e a fissura dela resultante, enunciada no “grito sem voz” daquilo que deve ser diferente, do novo mundo que ainda não existe.

Na esfera textual da linguagem, Adorno observa que o diálogo dos personagens de *Fim de partida* é caracterizado “pela ausência da forma canônica questão/resposta” (Adorno, 2008c, p. 28), propondo uma ênfase sobre a liquidação do processo comunicativo, a qual reflete o mundo das coisas e sua disposição histórica, tornando o ser humano estrangeiro da própria língua. Desse modo, Beckett apresenta a linguagem sem a contestação do seu retrocesso, o que torna seu alcance refutativo ainda maior, uma vez que “o estado do mundo obedece a lei da regressão com extrema servilidade” (Adorno, 1984a, p.209, trad. nossa), sendo incapaz de discernir por si mesmo suas insuficiências.

Um dos elementos de Beckett de maior representatividade na releitura adorniana da linguagem encontra-se no rosto do ser humano. Ao afirmar que, nos escritos do dramaturgo irlandês, a única possibilidade de pronunciar a aflição e a dor é o silêncio, Adorno (ibid., p.210, trad. nossa) destaca o fator que permanece intocado pela degradação comunicativa como sendo “o rosto onde as lágrimas secaram”, sem se remeter a nenhuma possibilidade de expressão linguística ou mesmo fazer alusão à compreensão geral da humanidade, pois a mesma inexistente em Beckett. O que

<sup>88</sup> Refletindo sobre a ilustração do tapete adorniano, torna-se possível remetê-lo à concepção de texto derridiano e sua irredutível multiplicidade dos textos/discursos possíveis em si mesmo. O processo de percepção da fragmentação, micrológica na concepção textual adorniana, opera na ação de diferir, na busca pela fissura e pelo rastro na ótica derridiana.

<sup>89</sup> Em um ensaio de 1958, “Discurso sobre a poesia lírica e a sociedade”, Adorno defende que a linguagem “é algo duplo” pois de um lado “molda-se inteiramente aos impulsos subjetivos” e por outro, “continua sendo o meio dos conceitos, algo que estabelece uma inelutável referência ao universal e à sociedade” (ibid., p.48).

<sup>90</sup> “Pour comprendre – Fin de partie”. In : ADORNO, T.W. *Notes sur la littérature*. Traduit par Sibylle Muller. Paris : Flammarion, 1984a. Adorno dedica esse ensaio ao primeiro encontro com Beckett, no ano de 1958 em Paris, “To S.B., in memory of Paris, Fall 1958”.

existe são suas ruínas, o grito emudecido, o rastro do que o humano se tornou pelo resultado de seu aniquilamento catastrófico. Nessa perspectiva, faz-se fundamental apegar-se aos mal-entendidos, pois apenas neles repousam os efeitos mais importantes que conseguem “a comunicação do incomunicável” (Adorno, 2008c, p. 115, trad. nossa).

Em uma entrevista radiofônica<sup>91</sup>, Adorno relata conteúdos de suas conversas presenciais com Beckett, em especial sobre a profanação do silêncio que o ato de falar se tornou no mundo funcional. Os indivíduos, reduzidos às suas funções em um sistema social universal, perdem suas condições de comunicação e de inter-subjetividade. A linguagem defeituosa é rechaçada ao ponto de sua quase suspensão, proibida pelas próprias condições de expressão como escritor. No entanto, a linguagem está sempre sob suspeita na esfera beckettiana, uma vez que falar implica ordenar um pensamento participante de uma ordem da discursividade exterior ao indivíduo. Nessa perspectiva, Adorno (2012, p.460, trad. nossa) resgata a expressão beckettiana pena de morte perpétua na caracterização linguística dos campos de concentração, uma vez que o autor de *Fim de partida* não os nomeia na linguagem, seja dos seus personagens, seja na apresentação textual, como se os mesmos estivessem submetidos “à interdição das imagens”.

A desconfiança extrema com relação às palavras e às diversas manifestações da linguagem fragmentada em sua insuficiência formam a busca pela negação absoluta na obra beckettiana *O inominável*<sup>92</sup>. É sabido que pouco tempo antes de morrer, Adorno expressou sua intenção em produzir um ensaio de interlocução com *O inominável* ao mesmo estilo que desenvolveu sobre a obra *Fim de partida*. Entretanto, não foi possível, restando apenas os seus apontamentos rascunhados na tradução alemã de Elmar Tophoven e na comparação com o original francês nas raras imprecisões. Sobre as observações literais de Adorno no texto de Beckett, destacam-se a seleção de alguns trechos e a sequência de comentários, na maioria deles frases breves que relacionam ao diálogo com outros autores, ou mesmo que enfatizam a força das palavras beckettianas para a reflexão do pensador frankfurtiano. A expressão “forte” é a mais recorrente dentro desses apontamentos, resultado da provável admiração e consonância com os argumentos do autor irlandês.

Logo nas primeiras linhas do *O inominável*, nota-se a crítica implícita aos pensamentos cartesiano, solipsista, gnosiológico e dogmático, na medida em que as questões são postas: “Onde agora? Quando agora? Quem agora? Sem me perguntar. Dizer eu. Sem o pensar. Chamar isso de questões, de hipóteses” (Beckett, p.7, 2004, trad. nossa). Na mesma página, o bojo não apenas da obra em destaque, como também de grande parte do pensamento da diferença do século XX se faz presente ao demonstrar que a linguagem é um complexo abstrato, incompreendido, intocado e inalcançável na sentença “Isso, dizer isso, sem saber o quê”. Não por acaso a frase ganha a predicação “fortíssimo” de Adorno, que a relaciona ao pensamento de Wittgenstein e à inversão crítica dos seus aforismas clássicos do *Tractatus Logico-Philosophicus*, tais como os elementos da citação beckettiana “tere de falar sobre coisas que não posso falar, como também, o que parece mais interessante, que eu, eu não sei mais, não tem importância. Entretanto, sou obrigado a falar. E eu, não me calarei jamais” (ibid., p. 8, trad. nossa).

Não apenas a lógica científica e filosófica, mas toda manifestação de sistema é preterida pelo narrador do *O inominável*, que ironicamente diz “não saber porque” (ibid., p. 9, trad. nossa), pois, caso soubesse, sua sugestão por si mesma constituiria em um sentido descabido. Além disso, a pesquisa e a motivação pela curiosidade e pela investigação são contrapostas com a clareza que ambas pressupõem em sua essência conceitual iluminista. O “jogo das luzes” (ibid., p. 12, trad. nossa) como se refere o narrador é imprevisível, e se baseia na necessidade da presença do discurso, consolidada na sua obscuridade retórica. A linguagem torna-se conclusão do pensamento, o juízo inquestionável, pré-estabelecido e por si só incompreendido, capaz de fazer o sujeito acreditar que ele “ocupa o centro” (ibid., p. 13, trad. nossa), em uma pseudo segurança sobre o que elabora em seu pensamento.

Para Adorno, o que Beckett e seu narrador elaboram em seu texto é “uma paródia da filosofia”, evocando o sentimento paradoxal de não ser a si mesmo no que se refere ao conhecimento, uma vez que este é o resultado da arbitrariedade de um grupo de pessoas imateriais para o interlocutor: “o que me deixa perplexo é dever esses conhecimentos a pessoas com as quais nunca pude entrar em comunicação” (ibid., p. 18, trad. nossa). Dessa maneira, o dizer é reduzido em seus limites comunicacionais, que preconizam evitar a tentativa de “tentar pensar” e simplesmente enunciar “o que é” (ibid., p. 21, trad. nossa), uma vez que nada muda.

A fala e o seu dever de expressão irrefletida remetem à linguagem fragmentada em pedaços, pelos quais o nada é ponderado pela fala dos outros, impossibilitando o conhecimento do eu ou de qualquer coisa, pois a única informação conscientizada é o fato de ter “os olhos abertos devido às lágrimas que deles caem” (ibid., p. 29, trad.

<sup>91</sup> “Penser de façon optimiste est criminel – une discussion télévisée sur Samuel Beckett”. Gravado em fevereiro de 1968 – Programa sobre a filmagem da representação de duas obras de Beckett (*Comédie et Film*).

<sup>92</sup> BECKETT, S. *L'innommable*. Paris : Éd. de Minuit, 2004. Escrita originalmente em língua francesa em 1949, o texto faz parte da trilogia beckettiana do pós-guerra (juntamente com as obras *Molloy* e *Malone meurt*) sobre seus protagonistas e a relação que desenvolvem com a palavra, a sua compreensão de ser e de mundo. O autor refere-se aos seus personagens como “caindo aos pedaços” em entrevista ao *New York Times* (06/05/1956), ao explicar o esvaziamento da identidade dos mesmos pretendido pelos seus escritos.

nossa). Adorno ressalta o ato de chorar em Beckett como única garantia de ser autêntico, liberto das palavras enunciadas pelo discurso em sua inutilidade, “na repetição da fala dos outros” (ibid., p. 46, trad. nossa), fazendo Beckett afirmar que não há mais seres humanos, apenas a utopia de acreditar em categorias, tais como a esperança, no desespero de tentar alcançar um “eu” que não mais existe.

Na obra inacabada *Teoria Estética*, Adorno (1993, p.97) volta a proferir elogios aos escritos de Beckett, destacando o desencantamento do mundo e o mutismo da expressão de seus escritos com relação à linguagem “afastada de toda significação”. Para o pensador frankfurtiano, o absurdo das obras de Beckett não se encontra na ausência de sentido, mas no seu questionamento literal promovido pelo desenvolvimento de seu enredo, exprimindo com a mesma precisão dos textos tradicionais “o seu sentido positivo como sentido de sua absurdidade” (ibid., p.176).

Como resultado do encontro dos dois autores, algumas sugestões seguem-se na tentativa de decifrar o inominável da linguagem. Com relação ao desvelamento do indizível, algumas diretrizes podem ser elencadas como primordiais, ao mesmo tempo que paradoxais. Falar se calando, mostrar sem nomear, esvaziar o sentido para elevá-lo, tocar o inalcançável, ausentar-se de si mesmo, pensar contra o pensamento, expressar o silêncio, desconsiderar o normal e o normatizado, gritar sem voz, dizer o indizível. Grande parte dessas ponderações aparecem, com outra roupagem e abordagem, em textos de Derrida, sendo que algumas delas serão discutidas na próxima subseção, seja pela crítica ao monolinguismo do outro ou pela impossibilidade possível de dizer o acontecimento.

#### 2.4.2 Derrida, a linguagem e o imperdoável

Em uma intervenção realizada por Derrida no dia 20 de outubro de 1991 no Teatro Nacional de Lile, intitulada *O sacrifício*<sup>93</sup>, o pensador argelino desenvolve em seus argumentos a “afinidade turbulenta e insistente” (Derrida, 2006a, p.143, trad. nossa) entre teatro e filosofia, em razão de ambos privilegiarem a autoridade da presença e da visibilidade, evocando o domínio do olhar, do ótico, do dêitico e do teorético. Com sua postura crítica para a tradição, o autor de *A Gramatologia* defende o fato da objetividade da filosofia poder ser lida como “a história da visibilidade, da interpretação e do visível”. Nessa conjuntura desfavorável do predomínio da presença, na qual o encontro entre os textos dramáticos e filosóficos fomentam o enfraquecimento da expressão autêntica dos indivíduos em direção à reproduzibilidade das ideias, Derrida apela para a busca do estrangeiro, do que é estranho à norma, daquilo que não é representável, a fim de possibilitar o sentimento de pertencimento, de identificação e de apropriação da consciência de si.

A diferença que a relação entre teatro e filosofia deve retomar trabalha sobre o que foi reprimido, no sentido político, ou sobre o censurado, como no campo do inconsciente psicanalítico. Por consequência, o sacrifício torna-se “constitutivo do espaço trágico” (ibid., p. 146, trad. nossa), compondo o cerne do irrepresentável do teatro e do inominável da filosofia. Aproveita-se aqui o argumento do irrepresentável para aproximá-lo das preocupações de Adorno leitor de Beckett. A enunciação do sacrificado, em sua inversão de papéis socialmente desempenhados, sugere a deslocação do foco recorrente do pensamento ou da apresentação teatral. O sujeito deixa o centro de poder, assim como tudo que é previsto ou planejado, em nome da apresentação do irrepresentável, que consistiria na impossibilidade de definição de conceitos ou na interdição da normatização de regras do discurso, marcadamente linguístico, recobrando a imprescindibilidade de propor uma nova escritura, pautada no rastro, na *différance* e na desconstrução.

Em um dos seus mais breves livros, *Monolinguismo do outro*<sup>94</sup>, Derrida (1996) inova e aprofunda a sua discussão sobre a problemática da linguagem, apresentando de modo dramático um monólogo dialógico em que questionamentos são problematizados de maneira não-ordenada, pautados nas inversões de conceitos e na estipulação de paradoxos. Se *Fim de partida* transgredir principalmente os aspectos canônicos do diálogo, e *O inominável* ultrapassa as determinações linguísticas do sentido, o *Monolinguismo do outro* mescla a transgressão e a irracionalidade da argumentação pela intermediação de enunciados autobiográficos. Logo nas primeiras linhas, a frase de maior impacto em toda a obra surge pela primeira vez: “tenho apenas um idioma, ou não é meu, sou monolinguista” (ibid., p. 13, trad. nossa). A contradição de ter um idioma que não lhe pertence tramita em diferentes conjecturas na tessitura argumentativa da obra referida, tais como: pelo conteúdo linguístico (pureza identitária e identificadora da língua), sociolinguístico (hierarquização de valores culturais), e geopolítico (processo de neocolonização europeia na África).

Isso posto, o aspecto contraditório do monolinguismo guarda em si uma potencialidade para repensar a linguagem naquilo em que ela não é capaz de assimilar. O monolinguismo representa o absoluto, o incontestável e o onipresente de uma língua, de cuja lógica não é possível desfazer-se. No entanto, Derrida (ibid., p. 19, trad. nossa)

<sup>93</sup> Derrida, J. Le Sacrifice. (Postface). In : MESGUICH, D. *L'éternel éphémère*. Paris : Verdier, 2006a.

<sup>94</sup> Derrida, J. *Le monolinguisme de l'autre*. Paris : Galilée, 1996.



elabora uma contraproposta cuja efetividade possui uma forte aproximação com o pensamento adorniano, principalmente em dois aspectos centrais, a enunciação do inominável e a expressão do sofrimento. O primeiro deles evidencia-se na sugestão derridiana de “pensar um pensamento que não queira nada dizer”, elevando os traços do “intratável de uma impossibilidade”, que na linguagem como escritura, pode traduzir-se em um simples hífen, traço que semanticamente encarna o segundo aspecto de cunho adorniano pelos “protestos, os gritos de cólera ou de sofrimento, o barulho das armas, das bombas e dos aviões” (ibid., p. 27, trad. nossa), como acontece com o hífen do vocábulo justaposto *franco-magrebino*.

Se para Adorno e Beckett a vivência das guerras mundiais constituiu um mote para suas elucubrações teóricas, para Derrida, o tenso processo de colonização francesa da Argélia deixou marcas indeléveis que repercutem em sua obra. Por isso, o pensador argelino elabora uma genealogia autobiográfica da expressão *franco-magrebina*, com o propósito de inquirir sociolinguisticamente sobre as principais características do monolinguismo da língua na edificação da cultura francesa de dominação. A problemática que perpassa a contestação derridiana pousa sobre a formação de uma identidade cultural fixa em uma sociedade demarcada pela imposição da língua francesa em suas principais instituições, sobretudo no sistema de ensino. O paradoxo da “única língua que falo não ser a minha” (ibid., p. 18, trad. nossa) levanta dificuldades identitárias pelo aspecto inassimilável da língua falada e considerada língua-mãe, devido à inevitabilidade de escutar a si mesmo como língua imposta pelo outro.

O autor magrebino denomina de alienação inalienável o processo de estruturação da propriedade da língua, pela qual ouvir a si mesmo falar culmina em um “fenômeno fantasma” (ibid., p. 48, trad. nossa) ligado à *videntification*, o esvaziamento que a identidade identificadora provoca, sendo comparada à experiência traumática de um ferimento, de uma ofensa e do terror. Derrida coteja o evento traumático da escuta em questão e suas consequentes cicatrizes nos assassinatos coletivos e toda barbárie neles incutida. A consciência dessa realidade adversa deve remeter-se ao processo da *différance*, pois o terror se exerce pelos ferimentos que se inscrevem no corpo da escritura e da linguagem, e somente pela libertação desse corpo textual, faz-se factível a suplantação da hegemonia do homogêneo linguístico.

As cicatrizes confidenciais pelo autor possuem seu alicerce nas censuras coloniais e na imposição do valor da cultura prevalecente. O racismo e a xenofobia foram fomentados pela língua oficial administrada, que proibiu a aprendizagem do árabe sem o título de língua estrangeira e impôs na retórica da linguagem corrente sua acentuada projeção. O autor relata que na esfera familiar de sua infância, frases como “ele fará seus estudos na França”, “esse professor vem da França”, “este queijo é de origem francesa” (ibid., p. 72, trad. nossa) prevaleciam na hierarquização da importância social e no esvaziamento identitário sofrido. Tais lembranças do seu trajeto individual não são consideradas pelo autor como totalmente esclarecedoras da condição da língua e da linguagem que padece da condição de colonizada, todavia possibilitam o estancamento da irracionalidade provocada pela comunicação da língua-mãe e pelo silenciamento da língua árabe, ambos amplamente divulgados pelas bases políticas da opressão francesa.

No ano de 1997, no seminário “*Dire l'événement, est-ce possible ?*” realizado no Centro Canadense de Arquitetura, Derrida (2012b) profere a conferência *Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento*<sup>95</sup>, cujo objetivo sinaliza para a temática central do evento acadêmico, o questionamento sobre a possibilidade de dizer o acontecimento. Recorrendo aos posicionamentos filosóficos primevos de pessoas que colocam questões umas às outras, Derrida afirma que dizer o acontecimento é possível. Para o autor, existe um “sim” sobre a possibilidade de questionamento que antecede a questão, que a viabiliza, no que ele denomina de aquiescência, que “habita a própria questão, esse 'sim' não é questionante” (ibid., p. 233).

O autor argelino acrescenta ainda que esse 'sim', além de constituir-se como indecível, é escutado em todas as frases, mesmo aquelas críticas e destrutivas. O discernimento dessa indecidibilidade originária faz Derrida recorrer aos textos de Levinas no que toca a sua ética como face a face, na qual um construto seria responsável pelo nascimento da questão e, principalmente, pela garantia de percepção do risco de injustiças com relação ao outro. Tal construto constitui um terceiro que não é pessoal, teórico ou eminentemente linguístico, sendo que para explicitá-lo, Derrida (ibid., p.234) o denomina como “o outro do outro” afirmando nele a implicação do 'sim' indecível. Por ele, credita-se a possibilidade de superar o risco de uma questão pressupor as determinações de uma resposta, pois seu movimento presume em si um apelo à justiça, ao autoquestionamento pelo interlocutor ao interlocutor.

A evocação de Levinas compõe uma resposta derridiana para as dificuldades que o ato de dizer o acontecimento pode provocar linguisticamente, pois “o dizer vem sempre após o acontecimento” (ibid., p. 236). Além disso, os problemas da generalidade da linguagem, baseados na sua repetitividade possuem elevados índices de imprecisão e controle da informação, estipulada pela interpretação do acontecimento singular. Os desdobramentos que

<sup>95</sup> Derrida, J. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento. Tradução de Piero Eyben. In: *Revista Cerrados*, Brasília, p. 228-251, 2012b.

o evento pode receber do discurso enunciativo são tamanhos e de tal complexidade, que a confiança plena no comunicado torna-se inviável.

Antes de ocorrer, o acontecimento é predicado por Derrida como impossível, pois, caso contrário, sua ocorrência recairia em uma unicidade repetível. Por consequência, nenhuma predição do acontecimento pode ser reiterada, em razão de “um acontecimento predito não constituir um acontecimento” (ibid., p. 242). Nessa conjuntura, o autor relata exemplos de acontecimentos impossíveis no processo de enunciação linguística, devido à complexidade de sua natureza ou definição, demonstrando-se assim o esgotamento da própria linguagem. Quatro exemplos<sup>96</sup> são trabalhados pelo pensador argelino, dentre os quais o de maior relevância para os interesses da presente tese é o perdão. Perdoar o que é perdoável não representa o acontecimento do perdão em si mesmo, para o autor, que acrescenta

Se quando eu perdoo, o erro, a ferida, a lesão, a ofensa tornam-se perdoáveis porque eu perdoei, então se acabou, não há mais perdão. É preciso que o imperdoável permaneça imperdoável no perdão, que a impossibilidade do perdão continue a assombrar o perdão. (ibid., p. 243)

O perdão existe somente perante o imperdoável e constitui-se impossível. Nessa prerrogativa, enunciar teoricamente um fato impossível como a sentença “eu perdoei” constitui um absurdo para o pensador argelino, pois não diz respeito apenas à esfera particular de quem fala. O perdão não pode ser nomeado, pois se o for, descaracteriza-se em sua proposta, pois legitima o dano que se dispôs a superar de maneira coletiva. Todos os eventos impossíveis constituem um desafio à linguagem em seu esgotamento e fragmentação. Percebe-se, nesse aspecto, um desdobramento da inominabilidade da catástrofe defendido por Adorno. Se o frankfurtiano valorou a não nomeação da barbárie nazista pela sua capacidade irrefutável de evidenciar as consequências devastadoras do fascismo, Derrida imputa à afirmação não linguística do perdão a consideração pelo outro e o não esquecimento do prejuízo imposto.

Para Derrida, a impossibilidade do perdão refere-se ao fato de que “não posso perdoar em nome do outro” (ibid., p. 246). O argelino sustenta que não apenas o Holocausto constitui um imperdoável, como também todos os infortúnios de que alguém é vítima. Não é possível perdoar em nome de quem sofreu a guerra, a perseguição ou a imposição cultural. Tal tese é predicada como inflexível pelo autor, uma vez que veta o direito de perdoar que seja externo à experiência vivenciada. Tal inflexibilidade faz-se necessária pois “não é certo que o perdão ainda diga respeito a uma lógica do julgamento” (Derrida, 2005, p. 53). Da mesma maneira que o jargão linguístico procura pretensiosamente transcender o sentido material do objeto, a sentença “eu perdoo” remonta a uma incoerência metafísica cuja presunção ultrapassa a ilegitimidade da nomeação do sofrimento, dispondo nela uma potência de uma verdade não crível.

A alusão que Derrida faz de Adorno sobre a linguagem resume-se a breves e pontuais comentários sobre o texto de 1965 “Was ist deutsch”, conforme exposição desenvolvida no capítulo anterior da presente tese. Mesmo quando responde às interlocuções sobre o tema que suas conferências receberam da comunidade científica, o pensador argelino não desenvolve um posicionamento aberto acerca de uma aproximação ou negação dos escritos do autor frankfurtiano. Contudo, pelas múltiplas referências com as quais Derrida dialoga, torna-se possível perceber que Levinas tem uma posição especial, não apenas pela amizade. São nessas contribuições levinasianas, que o encontro entre Derrida, Adorno e Beckett ganha força.

A aproximação entre Adorno e Levinas já foi desenvolvida no artigo de Alford (2002) intitulado “O oposto da totalidade: Levinas e a Escola de Frankfurt”<sup>97</sup>. Nele, o autor comenta sobre as importantes influências que Levinas exerceu na filosofia derridiana, proporcionando uma base ética para os construtos da desconstrução e da *différance*. Além disso, Alford observa que os escritos de Adorno são sempre colocados em paralelo com a desconstrução, da mesma maneira que a filosofia de Levinas seria, por assimilação, sua comparação o seguimento natural. A interpretação do pensamento ocidental disposto em uma totalidade que dizima as diferenças compõe o tronco principal que permeará as aproximações dos teóricos selecionados. Não constitui objeto de análise nessa seção o mérito do artigo ou a relevância de suas contribuições, mas a comparação entre Adorno e Derrida nele implícita, porém não desenvolvida, sob a alegação da existência de uma vasta literatura sobre o tema. Vasta, porém, não referendada.

Um dos aspectos não levantados pelo artigo de Alford encontra-se na relação entre o rosto e a linguagem que Adorno e Levinas compartilham como resultado da expressão não condicionada pela comunicação. No texto

<sup>96</sup> Além do perdão e da impossibilidade de enunciar “eu perdoo”, os acontecimentos exemplificados são o dom, a hospitalidade e a invenção. Com todos o raciocínio é o mesmo, sua enunciação é interdita como condição de possibilidade da sua efetividade.

<sup>97</sup> ALFORD, C. The opposite of totality: Levinas and the Frankfurt School. In: *Theory and Society*, v. 31, n. 2, p. 229-254, 2002.

publicado pela primeira vez em 1961, *Totalidade e infinito*<sup>98</sup>, Levinas (1971) desenvolve suas considerações sobre a ética do face a face, defendendo a experiência do outro pela realidade do contato com seu rosto. Por ele, o indivíduo não reduz seu outrem às características biológicas normativas e ideologicamente condicionadas, tais como a cor dos olhos, a forma do nariz ou tamanho da cabeça. A efetividade do contato com o rosto de alguém significa “a presença de um ser que não entra na esfera do Mesmo” (ibid., p. 222, trad. nossa), sem identificá-lo em um domínio restrito de repetição dos conteúdos.

Pelo contrário, a noção de rosto levinasiano propõe uma epifania, uma fala que convida a uma relação sem medida comum com um poder de gozo e de conhecimento. Para esse autor, o rosto é a “expressão por excelência, fórmula primeira da fala” (ibid., p. 193). Na linguagem, o rosto representa a resistência total à apreensão, ao entendimento, pois vulnerabiliza as verdades monolíticas, tomando o pensamento em sua nudez original, livre das amarras que determinam a manipulação do pré-julgamento e do prejuízo. O rosto permite a ruptura, a expressão da linguagem que recusa conteúdo, a relação com o outro que não é englobada pela universalidade, pois “nem a destruição das coisas, nem a caça, nem a exterminação dos seres vivos visam o rosto que não é do mundo” (ibid., p. 216).

Assim como Derrida ponderou, o rosto levinasiano é o outro do outro, elemento capaz de perdoar o imperdoável sem evocar a impossível necessidade de enunciá-lo. Ou como destacou Adorno, nas palavras de Beckett, o rosto é o único que permanece, que resta, capaz que expressar o inominável, o sem sentido e sua ultrapassagem, mostrar as consequências da catástrofe, localizar onde as lágrimas secaram, o rastro incomunicável, a inflexão do carrasco, a cicatriz, a comunicação da dor, a rememoração da memória e a profanação do silêncio e a “presença da humanidade nos olhos que me observam”(ibid., p. 229, trad. nossa).

---

<sup>98</sup> LEVINAS, E. *Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité. Paris : Essais, 1971.

### CAPÍTULO III – LEI, PERSONALIDADE AUTORITÁRIA E PRÉ-JUÍZO – A ILEGITIMIDADE DA INSTITUIÇÃO DO PODER PELO JUÍZO DA LINGUAGEM

Em *A última palavra do racismo*<sup>99</sup>, Derrida (1987) desenvolve algumas reflexões sobre o nome *Apartheid* e suas implicações rememoradas na ocasião da abertura de um museu cuja temática baseava-se nos fatos que deste movimento social circundaram. Para o argelino, o tema representou o pior de todos os racismos, aquele que merece ser reduzido a um vocábulo fora de uso por estar enfim abolida a sua conotação. Nomear o *Apartheid* para esse pequeno ensaio significa expressar o silêncio da memória, o inominável em seu sentido mais humano, o de que hoje ele não será mais. Derrida lembra que o nome *Apartheid* é carregado de tanto significado que sua tradução nunca ocorreu, em qualquer língua oficial, como se todas as línguas recusassem a equivalência do seu pior sentido.

O autor continua sua exposição comparando a segregação efetivada pelo *Apartheid* à dos campos de concentração, na qual a separação dos seres humanos está baseada em um regime de essência abstrata, cuja efetividade encontra-se no ato de hipostasiar seus princípios a ponto de conduzi-los à prática do horror, pela lei da origem e da natureza, difundidos na linguagem e no pré-juízo nela escamoteada. A separação confinada no caso do *Apartheid* é dada pela lei e pela comunicação, que esconde suas disposições violentas em uma estrutura teórica e social complexa, da qual a crítica não pode se basear nas simples sentenças propagadas pelos discursos institucionalizados. Para Derrida fica claro que não pode haver discernimentos onde há a existência de discriminação.

Em uma pesquisa sociológica efetivada nos Estados Unidos durante os anos 1940, Adorno levanta a hipótese de que os discursos sociais, em diferentes camadas sociais, possuem uma disposição tendencialmente fascista para com as minorias, notadamente os judeus. Para colocar a prova sua hipótese, o pensador frankfurtiano e sua equipe aplicam uma série de questionários cujas questões indagam pelas evidências fascistas nas possíveis respostas dos interlocutores. O resultado corrobora as hipóteses de Adorno, que em 1950 publica seu trabalho concluindo que a personalidade autoritária prevalece nos discursos sociais por dois grandes motivos: a falta de formação política e a abundância de informações não problematizadas pela sociedade como um todo. Nesse panorama, prevalecem disposições convencionalistas de valorização do poder, da estereotipia, da superstição, do cinismo e de uma visão de mundo catastrofista.

Nesse contexto, o presente capítulo tem como objetivo demonstrar as aproximações e diálogos entre os escritos de Adorno e Derrida no campo social e político. Para tanto, busca-se apresentar os textos e resultados de pesquisas que possuíam uma relação se não direta, próxima do que se entende por diálogo desses dois grandes projetos das ciências humanas. O capítulo divide-se em três grandes momentos. No primeiro, as pesquisas sobre a personalidade autoritária em Adorno são confrontadas com os escritos derridianos sobre o misticismo da autoridade da lei e da pretensão desmesurada do direito de reduzir a justiça a termos abstratos e autoritários. Ligada a esta relação, o segundo momento do capítulo busca em *Minima Moralia* de Adorno os temas centrais sobre o medo e o ódio às minorias tidas socialmente como estranhas à lógica dominante da perspectiva eminentemente econômica, ao passo que, em Derrida, retoma-se sua concepção de hospitalidade como uma possível resposta à negligência política sobre a alteridade e o papel do outro como sujeito. Na última seção, o salvamento da metafísica em Adorno é o tema escolhido por considerar que ele possui uma correspondência direta na consideração da *différance* e da desconstrução em Derrida. A crítica da crítica e o pensamento do pensamento colocam os discursos filosóficos em constante suspeita, mas não os eliminam perante seu antagonismo e indiferença tradicionais, pautados na lei da natureza e na concepção de normalidade.

#### 3.1 O antissemitismo e mistificação da Justiça – as faces do processo de burocratização e da consequente imposição do sentimento de estranheza

O professor especialista em estética e diretor de pesquisa Rainer Rochlitz publicou no ano de 1992 o artigo “Crítica a uma tradição: Por quê, em nome do quê, e como?”<sup>100</sup>, no qual busca justificar a crítica da tradição sob a perspectiva de que “nós não nos encontramos jamais radicalmente no exterior de uma tradição, exceto quando por

<sup>99</sup> Derrida, Jacques. Le dernier mot du racisme. In : *Psyché Inventions de l'autre*. Paris : Galilée, 1987.

<sup>100</sup> Rochlitz, R. Critiquer une tradition: pourquoi, au nom de quoi, comment?. *Hermès, La Revue*, n. 1, p. 165-172, 1992.

intermédio de um debate crítico submetido a regras determinadas, suspendemos a validade das tradições para interrogá-las” (Rochlitz, 1992, p. 165, trad. nossa). Tendo como referências o diálogo com o pensamento de Gadamer e, sobretudo, de Hannah Arendt, o professor francês afirma que as sociedades tornaram-se pós-tradicionistas, por não reconhecerem a autoridade absoluta à Tradição como potência espiritual de dominação, ainda que sofram com tradições locais ou nacionalmente localizadas, visto que por elas a autonomia cultural, econômica e política é comprometida em cada uma de suas dimensões em proveito de administrações anônimas ou gestões econômicas que não possuem outra preocupação que não seja a rentabilidade.

Retomando fatos históricos que repercutiram em crises morais nas sociedades alemã e francesa – o Nazismo e a guerra da Argélia, especificadamente – o autor defende a necessidade de a comunidade política envolver-se ativamente com os comportamentos passados ou presentes, a fim de assumir sua responsabilidade perante eles e promover uma atitude crítica transformadora. Com base nessa autocrítica, aventa-se a possibilidade de as tradições relativizarem seus nacionalismos e etnocentrismos que formam o caráter autoritário de toda tradição em seu aspecto geral. Assim, a crítica da tradição demandaria procedimentos antitradicionistas ou até mesmo destituídos da tradição, como “condição de possibilidade de todo debate que traga em si diferentes presentes e futuros” (ibid., p.172) para assumir o comprometimento pelo passado e participar com maior nível de imparcialidade das questões da atualidade.

Esse processo de abrandamento da potência que as tradições em suas diferentes manifestações, apresentado por Rochlitz, pode ser deslocado para o escopo da comparação proposta na presente seção. Colocam-se em evidência dois projetos sócio-políticos de grandes proporções para a discussão das ciências humanas. No primeiro, Adorno disponibiliza uma análise sócio-psicológica do antissemitismo que “conduziu, como fenômeno que tomou a consciência das massas, na época do fascismo, às piores discriminações e perseguições dos quais jamais um povo tinha sido objeto, na história da humanidade” (Munster, 2008, p.99, trad. nossa). No segundo, Derrida investiga as pulsões do poder pela desconstrução do direito, da lei e da justiça naquilo que elas apresentam como natural e universal em sua constituição, desmantelando suas bases tradicionais da jurisprudência, engessadas de controle social pela autoridade metafísica.

Na primeira parte da seção, buscar-se-á a elucidação do projeto sociológico de pesquisa de Adorno e o levantamento de suas conclusões de maior relevância na reflexão sobre a opressão aos judeus, juntamente com as contribuições de Horkheimer sobre o antissemitismo, cuja síntese pode ser encontrada na *Dialética do Esclarecimento*, no capítulo Elementos do antissemitismo: limites do esclarecimento. Na sequência, reconstitui o que Derrida denomina de desconstrução jurídico-ético-política, com o objetivo de elucidar as noções de força e autoridade das quais o argelino pretende desatar. O ponto de encontro entre essas duas linhas de raciocínio encontra-se na inquirição sobre violência fundadora e mística que eclode no pré-juízo sua eminente deturpação e ratificação social, política e desumana.

### 3.1.1 Adorno e a pesquisa sociológica – o processo de interiorização do inimigo e projeção psicossocial do intolerável

No terceiro capítulo da obra *Dialética do Esclarecimento*, no desígnio de corroborar a dialética entre Razão iluminista e submissão, Adorno e Horkheimer (2015) apresentam o antissemitismo a partir de duas abordagens específicas e concomitantemente relevantes ao desenvolvimento do quadro sociológico resultante da condição humana sob o signo da barbárie, engendrada pelo desenvolvimento irracional da razão<sup>101</sup>. Na primeira interpelação exposta, o método de pré-julgamento fascista é evidenciado como o responsável pela classificação dos judeus como uma “raça” peculiar cujo extermínio tornou-se elementar ao alcance da pretenciosa plenitude social, pois tal procedimento representaria a ordenação necessária na garantia do poder ilimitado. A segunda abordagem enfatiza a tese liberal de que os judeus constituem um grupo de afinidades religiosas e opinativas que demandam uma investigação minuciosa com o objetivo de encontrar subterfúgios argumentativos de justificação retórica do ódio inevitável lançado a eles. Assim, a igualdade geral entre os homens que o liberalismo tenciona em seu referencial teórico original encontra-se em constante contradição com a racionalidade dessa falsa estratégia democrática antissemita.

<sup>101</sup> A relação entre as pesquisas empíricas sobre o antissemitismo e o quarto capítulo da obra *Dialética do Esclarecimento* são inquestionáveis, porém imprecisas. “Sabe-se que o excuro *Elementos do antissemitismo*, incluído a título de capítulo da *Dialética do Esclarecimento* foi escrito durante o período em que Horkheimer e Adorno dirigiam suas pesquisas empíricas sobre o antissemitismo” (Dayan-Herzbrun, p. 379, 2002). Contudo, como lembra Wiggershaus (1993, p.343), não está claro como os projetos da dialética e o do antissemitismo estão imbricados. Não se sabe se o primeiro programa influenciou o segundo, ou se o projeto do antissemitismo “constituía um anexo empírico gigante dos *Fragmentos Filosóficos*”.

A dupla de autores destaca as representações que os judeus exercem na sociedade, desde sua presença até as peculiaridades de suas características próprias, com o propósito de evidenciar o abalo sobre a pretensa generalidade da orientação dominante da vida social. Do mesmo modo que o conjunto de princípios liberais comuns está impugnado pela prática persecutória contra os judeus, a noção fascista de raça também aporta problemas acentuados, levando-se em consideração sua constituição arbitrária e questionável, cuja legitimidade é transgredida pelo seu aspecto voltado à “redução ao natural, à violência nua, à particularidade persistente que – na realidade – constitui justamente a generalidade”. (Adorno; Horkheimer, 2015, p. 251, trad. nossa). Dessa maneira o antissemitismo é caracterizado como o conjunto de generalidades sociais estabelecidas ilegalmente que compõem “uma ordem incapaz de existir sem deformar o ser humano” (ibid., p. 251, trad. nossa).

Essa deformação humana implicada pelo processo civilizatório e pela violência a ele essencialmente integrada não consegue ser superada pelo conhecimento ou pelo processo racional, pois ambos criam desastrosamente condições de esvaziar o significado e a responsabilidade do posto geral do carrasco, ou daquele que exerce a perseguição, na proliferação da cegueira sanguinária oriunda da voracidade do sistema econômico, pela qual qualquer agrupamento de pessoas pode endossar a estrutura do poder dominante e exercer a violência por ele prescrita<sup>102</sup>. Os frankfurtianos problematizam essa tese por intermédio do vocabulário freudiano da psicanálise<sup>103</sup>, tendo como noção central de aplicação a concepção de projeção. Munster (2008, p.108, trad. nossa) atenta para o fato de que a noção de projeção descrita pelos frankfurtianos não é exatamente a mesma aplicada por Freud, mas emprega “uma lei segundo a qual o indivíduo oprimido tem sempre tendência a imitar os traços ideológicos, políticos e pessoais do opressor, tratando-se de um mimetismo perigoso dos fantasmas do poder e da expressiva potência do líder ou do chefe carismático”.

Do mesmo modo que os indivíduos repetem os estereótipos difundidos pela liderança na mediação da síntese dialética da autoconservação, a ciência afina a repetição de estereótipos em sua empreitada racionalizadora. Adorno e Horkheimer (2015, p.276, trad. nossa) ponderam sobre a influência dos elementos da metodologia científica no mimetismo do poder, destacando que “toda percepção é projeção”. O indivíduo automatiza-se em um processo de naturalização dos valores de agressão e proteção, com o propósito de repudiar todas as particularidades que comprometem a perspectiva econômica ou da dominação com a identificação alterada entre a consciência de si e a consciência moral, que acarretará na interdição da reflexão sobre as práticas antissemitas inerentes às suas ações.

No parágrafo 68 da obra *Minima Moralia*, Adorno (2013) problematiza o antissemitismo em seu aspecto ideológico, enfatizando a denúncia de outra possibilidade da projeção evidenciada. O autor demonstra a deturpação sobre a consideração generalizada do judeu, reduzido a não humano da mesma maneira que se profere o constrangimento perante os agrupamentos considerados selvagens, como negros ou japoneses. Todos são comparados com animais no propósito de atenuar o nível da atrocidade e da crueldade dos quais foram vítimas. A expressão “é apenas um animal” elimina a possibilidade de considerar as diferenças entre os seres humanos, constrangendo aos judeus a sua “transformação em coisa com o objetivo de que nenhum de seus movimentos evidencie a postura maníaca dominante” (ibid., p.142, trad. nossa).

Pela acusação desse pensamento maníaco do poder imperialista, Adorno e Horkheimer (2015, p. 280, trad. nossa) salientam a paranoia como “sombra do conhecimento” que atua sobre o imaginário coletivo ao classificar, especialmente os judeus, como ameaça à coletividade social, sob a ilegítima justificativa de “desnaturalização do próprio eu abstrato” que almeja a igualdade com a divindade, a mesma prometida pela serpente do Antigo Testamento, que na tradição religiosa resultou na queda humana ao pó. O processo civilizatório retoma o ritual de instauração do monoteísmo, impondo a identificação irracional com a idolatria, a animalidade e sua necessária emulação, deslocando para a presença do judeu o ódio internalizado, a repulsa pela insuficiência de sua crença, a frustração pelo vazio de sua ação e de seu projeto de totalidade. O judeu é responsabilizado pelo ato de experimentar o que fora interditado, a queda que desordenou o paraíso do idêntico, do imutável, da comunicação repetida e da verdade unificadora.

Além da relação dos segmentos intrinsecamente vinculados pelo processo de autoconservação – história,

<sup>102</sup> “O furor cego e intencional inerente à pressão da coletividade social se dirige contra grupos minoritários notados em sua vulnerabilidade”. (Muller-Doohm, 2004, p.290)

<sup>103</sup> As aproximações entre os pensadores frankfurtianos e a perspectiva psicanalítica nunca consistiu em unanimidade no meio científico. Martin Jay (1989, p.152), por exemplo, classifica como “um passo atrevido e pouco convencional” a empreitada dos pensadores da primeira geração da Teoria Crítica de relacionar os escritos psicanalíticos de Freud com as pesquisas materialistas neomarxistas. O próprio Adorno (2007a) mostrou-se em alguns diálogos hostil aos pesquisadores que buscavam uma revisão da ciência psicanalítica. Em uma conferência de 1946, pronunciada nos Estados Unidos, intitulada “Psicanálise revisada”, afirmou que o nazismo é a ratificação dos escritos de Freud por consituir-se em castração, contudo “Freud tinha razão quando estava errado” pois “graças ao seu atomismo psicológico, esse autor exprimiu adequadamente uma realidade na qual os seres são efetivamente atomizados e separados uns dos outros por um abismo intransponível” (Adorno, 2007a, p.38)

cultura e religião<sup>104</sup> – que se envolvem na organização da comunidade judaica e nas tentativas de sua eliminação, outros fatores podem contribuir para compreender a perseguição irracional aos judeus, assim como, de outros agrupamentos considerados marginais pela falta de enquadramento, via retórica dominadora, ao projeto civilizador. Como afirma o pesquisador da psicanálise e da Teoria Crítica José Leon Crochik<sup>105</sup> sob a ótica adorniana “o preconceito se caracteriza por um conteúdo específico dirigido ao seu objeto e por um determinado tipo de reação frente a ele, em geral, de estranhamento e hostilidade” (Crochik, 1996, p. 49). Como consequência, não há, e não pode haver, um antissemitismo sincero ou puro. O medo e o ódio pelo estranho formam a base paranoica da falsa projeção “que tende para um desejo de castração o qual se generaliza como vontade de destruição” (Adorno; Horkheimer, 2015, p. 282, trad. nossa).

A propaganda fascista desenvolve-se pelo argumento implícito da não-diferenciação que prevalece sobre o outro, garantindo sua eficiência persuasiva perante uma gestão autoritária e, sobretudo, diante de condições sociais democráticas, acentuando ainda mais o caráter contraditório de sua estrutura. Tal projeto fascista não se reduz aos instrumentos midiáticos, mas se reproduz linguisticamente na comunicação uniforme e na enunciação de todo tipo de julgamento. Pela profunda penetração dos mecanismos de projeção nas faculdades lógicas rudimentares, a linguagem transforma-se em juízo monolítico cujo objeto efetiva-se em “dissimular a pretensão da verdade” (ibid., p. 285, trad. nossa), proporcionando o enaltecimento da aparência e da cegueira necessárias para a ratificação dos juízos enunciados de padronização da coletividade e a confirmação da consciência generalizante.

A influência paranoica da fascinação exercida pela civilização faz com que a relação entre indivíduos e linguagem fragmente-se no esvaziamento do sentido de seu uso e da sua compreensão. Os pensadores frankfurtianos observam que “todas as palavras se transformam em um sistema de alucinações” (ibid., p. 287, trad. nossa), na tentativa de empossar-se do quadro de indiferenciação das experiências, inclusive as cognitivas. A disposição totalitária da linguagem como juízo impede a compreensão material do mundo, forçando um processo de semiformação que hipostasia o saber, limitado ao ponto impedir a percepção do intolerável abismo entre “o interior e exterior, o destino individual e a lei social, o fenômeno e a essência” (ibid. p.287, trad. nossa), possibilitando dessa maneira o emprego dos pré-juízos de modo incomensurável.

A linguagem como pré-julgamento aparece camuflada com a roupagem de uma aparente potência objetiva do indivíduo em desempenhar seu desejo de modo autônomo. No entanto, a constituição do pré-juízo não é inata, mas social. O pré-juízo consolida-se como evento isolado em si mesmo, exterior a quem o articula e vazio, podendo chegar a ser “pueril e sinistro” (ibid., p.288, trad. nossa). Para a dupla de intelectuais, as condições do capitalismo avançado de administração da cultura e da vida social auxiliam na aplicação de pré-julgamentos e na propagação da própria paranoia. A dispersão coletiva dos delírios objetivados pela linguagem é dada por uma “escala de valores estereotipados” (ibid., p.291, trad. nossa) que produzem a identificação pela conservação de “etiquetas morais”, responsáveis pela liquidação da capacidade de consciência moral individual em nome de uma submissão incondicional. A mentalidade que se submete a tais etiquetas possui, segundo os autores, disposição fascista capaz de alimentar ódio feroz e desejo de dizimação de todos e de tudo o que se apresenta como diferente de si mesmo.

Sobreleva-se, desse modo, o fato das associações, hierarquias administrativas e sistema de cultura de massas passarem a tentar determinar as pulsões e a consciência individual pela mediação do juízo acrítico da linguagem e, sobretudo, pelo pensamento estereotipado. Para os frankfurtianos, perante a abordagem psicanalítica, o *ego* e o *superego* atuam na garantia de um modelo uniforme de personalidade, determinando “as mais secretas pulsões interiores dos indivíduos” (ibid., p. 298, trad. nossa), além de obrigá-los ao consumo daquilo que as associações e celebridades direcionam na propaganda mercadológica, atrofiando, sob esse aspecto, a sua liberdade de decisão sobre os domínios que influenciam sua participação na coletividade<sup>106</sup>. A adaptação para a “aparência petrificada da realidade” torna-se o único desafio da vida fragmentada, evidenciando o “desacordo extremo entre o sistema coletivo e o indivíduo” (ibid., p. 301, trad. nossa).

Conforme elencado acima, o esforço de Adorno em proporcionar uma interpretação da psicanálise em um contexto empírico é concretizado no ano de 1950, pela publicação em Nova York da obra coletiva *Personalidade autoritária: estudos sobre preconceito*<sup>107</sup>, na qual um grupo de pesquisadores demonstra, pelas pesquisas sociológicas e pelos estudos psicanalíticos, a intrínseca relação entre o caráter autoritário, regido pelos pré-juízos e pelos

<sup>104</sup> “A religião foi integrada ao patrimônio cultural, mas não abolida” (ibid., p. 271)

<sup>105</sup> CROCHIK, J.L. Preconceito, indivíduo e sociedade. In: *Temas em psicologia* 4 n.3, p.47-70. São Paulo, 1996.

<sup>106</sup> “O sentido da realidade e a adaptação ao poder não constituem mais o resultado de um processo dialético entre sujeito e realidade, mas são produzidos diretamente pelo mecanismo industrial”. (Adorno; Horkheimer, 2015, p.301).

<sup>107</sup> Obra coletiva de cinco tomos organizada a partir do ano de 1944, com a participação dos pesquisadores Bruno Bettelheim, Else Frenkel-Brunswick, Norbert Gutermann, Morris Janowitz, Daniel J. Levinson, Nevitt Sanford e Theodor W. Adorno. O conjunto de contribuições adornianas dessa obra foi publicado com o nome de *A personalidade autoritária*. (Adorno, T.W. *Études sur la personnalité autoritaire* Traduit de l'anglais par Hélène Frappat. Paris : Editions Allia, 2007b).

estereótipos, com a aceitação passiva das normas coletivas e da exclusão de minorias por elas impostas. A constatação sobre a inclinação massiva para a violência da regulamentação da vida social é resultante dessas investigações articuladas fundamentalmente “por enquetes sociológicas empíricas destinadas a revelar, sobretudo, as relações existentes entre o etnocentrismo e as estruturas psicológico-sociais do caráter autoritário” (Munster, 2008, p. 107).

A contribuição efetiva de Adorno ao grupo de estudos sobre opinião pública dos Estados Unidos é efetivada desde 1944, na qual a elaboração, aplicação e análise de questionários constituíram as práticas mais presentes. A hipótese elementar de qual o grupo de pesquisadores engajou-se teve motivação adorniana, e apresentou como escopo o objeto da “relação entre as dimensões manifestas e latentes da personalidade” (Muller-Doohm, p.297) cujos desdobramentos recaem sobre a adesão em massa ao fascismo, o que não é abertamente expresso nos discursos sociais, mas camuflado pela estruturação da personalidade coletiva. Assim, elucida-se o aspecto autoritário que rege as inter-relações humanas e sua potencialidade totalitária, a qual não pode ser desconsiderada mesmo quando se proporciona ao próprio grupo de indivíduos alternativas ilusórias voltadas para a argumentação dialógica ou para o consenso democrático.

A metodologia empregada pela pesquisa não teve como objeto de análise respostas de indivíduos partidários do nazismo ou de qualquer outro regime ditatorial<sup>108</sup>, mas cidadãos particulares dos Estados Unidos, de diferentes classes e condições sociais e não pertencentes a minorias étnicas. Mulheres, eclesiásticos, associações comunitárias, estudantes, encarcerados e trabalhadores sindicalizados consistiram a grande maioria dos quase três mil sujeitos entrevistados, todos adultos, entre 20 e 35 anos, com escolaridade de no mínimo 12 anos de estudo (Adorno, 2007b). Um conjunto de assuntos rigorosamente selecionados foram alternados na enquete, na qual cada indivíduo indagado deveria marcar sua concordância ou desaprovação em cada sentença apresentada. Exemplos de agressividade autoritária, de estereótipos, superstições, referências a minorias, dentre outros, foram dispostos de modo a averiguar a principal hipótese segundo a qual “as convicções políticas, econômicas e sociais de um indivíduo formam frequentemente um modelo vasto e coerente, como se elas estivessem interligadas por uma 'mentalidade' ou um 'espírito' e esse modelo é a expressão de tendências profundas na sua personalidade.” (ibid., p.7, trad. nossa).

Os questionários aplicados foram organizados de modo a proporcionar uma escala de medição avaliativa com os seguintes critérios: antisemitismo (AS), etnocentrismo (E), conservadorismo político e econômico (CPE) e o fascismo (F). Além dos questionários, a abordagem empírica possuiu dois momentos específicos, baseados nos resultados da primeira etapa. Caso as respostas apresentadas na enquete fossem acentuadas ou demasiadamente baixas, os entrevistados passavam por entrevistas de modelo clínico e testes de projeção, para o complemento dos dados e comprovação ou não das hipóteses iniciais.

De modo breve e articulado ao contexto prático, Adorno apresenta nos resultados da sua inquirição sociológica inicialmente dois conceitos cuja operação fez-se indispensável na pesquisa. A ideologia e a personalidade ganham relevância na busca por modelos comuns que determinam atitudes e valores de um grande número de indivíduos. A primeira é definida como uma maneira de pensar do homem em sua sociedade, podendo ser total ou relativa às esferas a que ele se submete de forma relevante, tais como a política, a religião ou outra instituição social. Por personalidade, o pensador frankfurtiano entende “uma organização mais ou menos estável de forças inerentes ao indivíduo (...) residindo *atrás* do comportamento e no *interior* do indivíduo” (ibid., p.13, trad. nossa, grifos do autor).

Tais forças constituem atributos psicológicos capazes de exercer forte influência nas respostas, verbais ou físicas, nas situações variadas em que o indivíduo se encontra. Todavia, a personalidade não representa as respostas dos questionários em si mesmas, devido ao condicionamento que os discursos são sustentados publicamente de significado esvaziado, tais como o enaltecimento da tolerância, da paz ou de outros princípios democráticos em seu sentido abstrato acentuado e incoerente com a realidade. Para essa pesquisa sobre os pré-juízos, a personalidade será desvelada de sua inibição pela “*disposição* à resposta” (ibid., p.13, trad. nossa, grifo do autor) que o entrevistado sutilmente manifesta.

Pensando na elucidação dessa disposição à resposta que o entrevistado apresenta, Adorno investe na abordagem indireta no texto das perguntas que compõem o questionário aplicado, justificando sua escolha pela dupla determinação dos comportamentos sociais, ligados de um lado pelo contexto ideológico e, de outro, pela estrutura da personalidade. O discernimento de tais elementos, a ideologia e a personalidade, aponta para a refutação do argumento inatista que defende uma essência atrelada às características biológicas de um grupo específico de pessoas, constatando-se com os resultados das pesquisas que a hostilidade contra um determinado grupo minoritário “tem fortes chances de ser repetida com relação a uma ampla variedade de outras minorias” (ibid., p. 19, trad. nossa).

Ao sondar as respostas dos questionários, o autor de *Dialética Negativa* constata que a característica do

<sup>108</sup> Como aponta Dayan-Herzbrun (2002, p.381), um dos maiores obstáculos para a investigação da construção do pré-juízo antisemita como objeto empírico, refere-se à “necessidade de superar a repulsa que esse sentimento provoca”, pois as exigências da compreensão científica objetivada nas ciências sociais não permite um posicionamento tendencioso de repulsa perante o horror dispendido na eliminação de milhões de vidas.



credo nazista de maior recorrência entre os indivíduos sociais é a submissão à autoridade, o que torna “o indivíduo particularmente receptivo à manipulação dos poderes externos mais potentes” (ibid., p. 65, trad. nossa). Tal constatação permite ao pesquisador delimitar o caráter do pré-juízo incutido nos discursos, auxiliando a elaboração de entrevistas e testes sobre projeção subjetiva, na criação de um instrumento cientificamente válido para a mensuração dos dados. Sobre a construção desse instrumento de escala das respostas aos testes, Wiggershaus (1993, p. 401, trad. nossa) lembra que tanto para Adorno como também para os demais participantes do projeto, “os resultados dos questionários, das entrevistas e dos testes de projeção demonstraram, sob uma escala limitada, que o tipo antissemita, existia e estava longe de ser raro. E com a escala *F*, havia um instrumento que poderia estabelecer a difusão e o grau das tendências fascistas”.

Dentre todas as escalas aplicadas, a escala *F* foi a responsável por concretizar a hipótese inicial adorniana de medir as tendências anti-democráticas fascistas, pois sua estruturação não fez nenhuma menção aos grupos minoritários vítimas de perseguição<sup>109</sup>, assim como teve na sua base a pesquisa clínica no processo de elevação da manifestação do inconsciente do entrevistado. Outras oito disposições foram articuladas à escala *F*, além da submissão à autoridade, já constatada pela primeira parte da pesquisa. Com o objetivo de servir como medida das disposições inconscientes, Adorno destacou também o convencionalismo, a projeção, a agressividade autoritária<sup>110</sup>, a preocupação com o comportamento sexual das pessoas, a valorização do poder, a superstição, a estereotipia, a visão catastrofista de mundo e o cinismo.

Todas essas disposições são fortemente influenciadas pelo constrangimento social do sistema de restrições, eclodindo no “sentimento de sacrifício de si mesmo que cada indivíduo carrega em seu inconsciente” (Adorno, 2007b, p. 65, trad. nossa). A principal consequência desse quadro demonstra-se pelas ações, baseadas na submissão masoquista à autoridade e na repulsa sádica ao não-idêntico social. Para ilustrar essa linha de raciocínio, o pensador frankfurtiano cita o exemplo hipotético de um cidadão que narra como experiência inesquecível o ato de “apertar a mão do presidente”, o que demonstra o anseio de “participar do poder quando dele se submete” (ibid., p. 73-74, trad. nossa). Não é apenas a submissão em si mesma que é defendida, mas a possível transferência de poder que isso poderia lhe render na perspectiva social adversa de restrição e sacrifício.

Outro aspecto importante para ressaltar sobre a formação do pré-juízo consiste o tratamento diferenciado que ele recebe em sua reprodução social. Segundo Adorno (ibid., p.168, trad. nossa), difunde-se uma falsa representação de “esforço sério de pensamento e de experiência madura” com relação ao movimento deturpado de racionalização dos pré-julgamentos transmitidos publicamente, como se o interlocutor da comunicação apresentasse uma conclusão de uma ideia arduamente elaborada sobre o estereótipo que vitimiza os alvos em processo de perseguição. Em decorrência dessa inversão dos valores do pré-juízo, o pesquisador frankfurtiano recorre à diferenciação entre estereótipo e experiência no intento de viabilizar a reflexão sobre o local da linguagem e do seu pré-julgamento encoberto.

De acordo com Adorno (ibid., p. 163-164, trad. nossa), o estereótipo é o resultado de observação do real que “se alimenta das fontes inconscientes profundas, das distorções que perseguem o indivíduo”. Por não se tratar de uma elaboração reflexiva da realidade e tampouco demandar esforço considerável de quem o processa, o estereótipo é classificado como um modo “confortável” de processar e pré-determinar a experiência real, tendo em vista a sua negligência em relação ao concreto e a aplicação de ideias pré-concebidas, rígidas e gerais. Toma-se o estereótipo como expressão da própria personalidade, preconizando uma pseudo-liberdade de pensamento e de escolha interpretativa que sucede o processo de universalização do superego. Nesse aspecto, o pesquisador frankfurtiano defende a premência de reconstituir a capacidade de ter e vivenciar experiências com o propósito de evitar a proliferação as “ideias malignas no sentido literal, clínico” (ibid., p. 165, trad. nossa), além de cercear o auto-engano individual relacionado à capacidade de interpretar a realidade e nela posicionar-se.

A superficialidade do pré-julgamento no que se refere ao objeto e à sua natureza específica avança sobre um nível de incoerência que ultrapassa as determinações do indivíduo, mas interfere, sobretudo, na sua correspondência com a organização política. O autor sublinha duas grandes incoerências do complexo moderno de racionalização da política, pautadas na ausência de formação e na abundância de informações dela provenientes. Um dos fatores

<sup>109</sup> Adorno (2007b) relata que foram aplicados enunciados propositalmente falaciosos que fomentam “a racionalização de tendências irracionais”, tais como “a) Nos dias atuais, como deslocamento de um número elevado de pessoas diferentes, é preciso estar atento contra infecções e doenças; b) Um insulto a nossa honra deve sempre ser punido; c) Obediência e respeito à autoridade são as virtudes mais importantes para as crianças aprenderem; d) O homem de negócios e o industrial são muito mais importantes para a sociedade do que o artista e o professor; e) As pessoas podem ser divididas em duas classes distintas: as fracas e as fortes; f) A natureza humana sendo o que é, sempre haverá guerra e conflito” (ibid., p.30). Para o autor, pessoas que aceitam esses enunciados em destaque tenderiam a concordar abertamente com outros enunciados antidemocráticos.

<sup>110</sup> “O convencionalismo, a submissão à autoridade e a agressividade autoritária estão relacionados ao aspecto moral da vida, aos modelos de conduta, às autoridades que impõem esses modelos, aos transgressores que merecem serem punidos”. (ibid., p.67).

decisivos para esse disparate encontra-se no fato de o conhecimento político não possuir uma correspondência direta com os fins individuais da realidade, da mesma forma que ele não ajuda o indivíduo a evadir-se da realidade adversa que a administração social lhe impôs, caracterizando um cenário propício ao fomento da ignorância política.

Esse quadro de caos provocado na efetivação da política pelo intercâmbio do conhecimento com mecanismos irracionais torna-se fundamental para a difusão compulsiva dos estereótipos e seu decorrente “afastamento do engajamento do processo cognitivo real” (ibid., p. 241, trad. nossa). O aspecto místico da política e, conseqüentemente, da justiça ganha espaço e fortalecimento em direção à dispersão da autoridade infundada das instituições burocráticas. Esta compõe o cerne da próxima subseção, na qual o interesse volta-se para a obra derridiana *Força da Lei*, e à sua perspectiva crítica sobre a elaboração da justiça no âmbito do direito e da desconstrução.

### 3.1.2 Derrida e a Força de Lei – o processo de mistificação da autoridade

O diálogo adorniano com Derrida nesse momento expositivo da tese não possui uma correspondência direta nos conceitos, nem mesmo de metodologia argumentativa. Se para Adorno o entendimento da problemática de submissão à autoridade foi fundamentado em uma pesquisa sociológica de discursos sociais estadunidenses em um contexto histórico específico, possuindo como conclusão determinante o predomínio de evidências fascistas no inconsciente social, para Derrida, o aspecto místico da autoridade partirá de conferências cujo mote situava-se junto ao debate sobre a concepção filosófica de justiça no enfrentamento com a sua atribuição conceitual maior, a desconstrução. Todavia, torna-se inegável que os pilares argumentativos demonstram uma familiaridade digna de nota, sobretudo, no diálogo com Walter Benjamin e na apresentação do predomínio da língua e da linguagem no seu estranhamento desconstrutivo.

A obra *Força de Lei* está composta de dois textos apresentados por Derrida em universidades norte-americanas entre os anos de 1989 e 1990, que perpassam principalmente os debates críticos sobre a teoria do Direito e a possibilidade da determinação da justiça. Ao explicar o título e a contextualização da temática do primeiro capítulo da obra, Derrida (1994a, p. 13, trad. nossa) esclarece que seu objetivo consiste na ousadia de desafiar “a ordem, a taxinomia, a lógica classificatória, qualquer que seja o modo pelo qual ela opera: por analogia, distinção ou oposição”. O foco do autor argelino encontra-se na viabilização da possibilidade da justiça nas relações políticas dominadas pela norma, regra e critério econômicos burocratizantes, que confundem arbitrariamente as concepções da justiça com as do direito.

Assim, o primeiro problema político exposto por Derrida nas conferências baseia-se de direcionamento de exposição de seus argumentos, pois o pensador questiona indiretamente sobre a efetividade de a sua apresentação estar baseada no uso da língua inglesa, uma língua que não é sua, mas compõe uma “condição imposta pela força simbólica” (ibid., p. 15, trad. nossa), uma força de lei incontrolável por qualquer sujeito e, concomitantemente, definidora da justiça como predicado sócio-político injustificado, ou, como o próprio autor exporá, justificado misticamente. As potencialidades da tradução e do sentimento de ser estrangeiro são levantadas como fundamentais na elaboração do problema da justiça, cujo objetivo contemple uma desconstrução que permita sua efetividade.

Retomando os enunciados contratualistas, Derrida lembra de Kant ao pensar a força de lei e sua implicação direta com as garantias da justiça. Com a exposição das dificuldades de tradução inglesa, alemã e francesa dos conceitos de “força da lei” e “força de lei”, o argelino aponta para as objeções de separação da justiça com a violência injusta, por ambas estarem configuradas de modo tal que sua disjunção se torna, por vezes, impossível. Nesse mesmo quadro, o termo alemão *Gewalt* da obra de Benjamin *Zur Kritik der Gewalt*, torna-se significativo na proposta derridiana de desvinculação entre justiça e violência. A tradução do termo alemão aludido pode levar a duas interpretações possíveis para Derrida: a violência injusta e injustificada e o poder legítimo pautado em uma autoridade institucional. Entre as duas possibilidades, Derrida defende a premente necessidade de encontrar os fundamentos da justiça e da força, com o propósito de alcançar o entendimento da “força de *différance*” como “deslocamento da lógica oposicional” (ibid., p.22, trad. nossa).

O pensador argelino recorre, portanto, à noção de *différance* e sua força pelo fato de a justiça ter sua fundamentação garantida na língua e na linguagem e no juízo pelo qual ela se efetiva. Este juízo conduz a força e seu exercício na linguagem em sua realização, que pelo direito recebe as roupagens do “mais forte”, do “que deve ser seguido”, do “justo” e do “necessário” (ibid., p. 27, trad. nossa). Todas estas caracterizações compõem o complexo sistema da autoridade disposta pelas leis e pelo próprio direito como ciência consolidada. O conferencista reduz o processo de universalização da autoridade política das leis à crença que os cidadãos nela colocam. Esse fundamento místico da autoridade, emprestado de Montaigne, corrobora a crítica à concepção unívoca de verdade, centro ou de lei. O artifício da força da lei encontra-se no mesmo patamar da ficção e da crença mística do que não pode ser

compreendido.

Nesse momento da argumentação, torna-se possível remontar ao breve ensaio que Derrida publicou em 1973 sobre a concepção de frivolidade, sobretudo metafísica, retirada da exegese dos textos de Condillac<sup>111</sup>, com o propósito de compreender que a crítica derridiana da autoridade e da crença metafísica que ela carrega não se reduz à esfera da jurisprudência, mas alcança todas as microesferas nas quais as disposições hierárquicas da economia são estabelecidas. Segundo o texto de 1973, existe uma disposição despercebida e frívola de uma valoração da economia política em todos os âmbitos que dela se utilizam. Pelo intermédio da linguagem, consubstanciam-se os valores econômicos com os da convenção, da forma e do arbitrário, autodenominando-se, contudo, neutros. De modo geral, para Derrida (1973, p. 17, trad. nossa) a “ciência deve curar-se da própria ciência”, da própria disposição de repetir palavras e ideias com o único propósito de preencher as lacunas que suas incongruências metodológicas e conceituais carregam. Por conseguinte, a ficção e a fé inquestionada na autoridade institucionalizada sobrepõem-se no sistema de relações políticas.

O caráter inquestionável da autoridade da lei estrutura o místico capaz de silenciar os sujeitos em estruturas objetivamente imperceptíveis. Contudo, em sua frivolidade, o aparato místico internaliza a submissão da autoridade a que se deve devotar, de tal modo que o sujeito recai na reconstituição do sacrifício diário do trabalho e da contemplação metafísica do inconcebível, materializado nas instituições sociais materiais e linguísticas. Nessa direção, Derrida (1994a, p. 34, trad. nossa) caracteriza o direito como uma “ciência desconstrutível”, dada a sua fundação passível de transformação e interpretação e, por esta razão, a desconstrução torna-se a justiça, como “experiência daquilo que não se pode experimentar”, uma “experiência do impossível” (ibid., p. 38, trad. nossa). Essa impossibilidade aproxima-se da necessidade da justiça que promova o pensamento do singular, do particular, daquilo que não pode ser generalizado sem sofrer injustiça.

De modo similar à crítica de Adorno ao constrangimento de agrupamentos humanos considerados selvagens, Derrida apela para a figura do outro e da linguagem, de seu sofrimento, de sua animalidade detentora de direitos, defendendo a reinterpretação do aparelho dos limites de exclusão da criança, da mulher, do idoso, do estrangeiro, do analfabeto, do animal. A centralidade do carnofalogocentrismo impera de maneira pouco criteriosa no Ocidente, sendo a justiça como desconstrução uma alternativa, e possivelmente a única, para repensar a lei e o esvaziamento de seu significado, com o intento de suplantar estereótipos e compreender as experiências particulares.

Outra caracterização decisiva da relação entre justiça e desconstrução apresenta-se na defesa derridiana pelo conhecimento e pela consciência da memória histórica e interpretativa, com o propósito de manter vivo “o questionamento sobre a origem, os fundamentos e os limites do aparelho conceitual, teórico e normativo em torno da justiça” (ibid., p. 37, trad. nossa). Essa memória histórica e interpretativa está pautada no axioma elementar que Derrida apresenta como exercício da justiça. Sob a égide da liberdade, a decisão do que é justo pode ser interpretada e alcançar o “ato de equidade” (ibid., p. 50, trad. nossa), a aprovação e a confirmação do valor da experiência estipulada. Tal concepção de liberdade pode somente ser considerada legítima na medida em que as condições de interpretação reinstauradoras da memória são conhecidas e problematizadas.

Pode-se afirmar que o exercício da justiça derridiana constitui a proposição de juízos, sobretudo linguísticos, que reconsiderem a memória, o contexto e a liberdade de pensamento do novo, não padronizante e nem codificado, mas único em sua efetividade, improvisado em sua particularidade, na qual o histórico é considerado como mais um instrumento de fundamento, mas não a fundamentação única de uma situação peculiar. A memória age como rastro na medida em que eleva a indecidibilidade do evento, garantindo que a ação justa esteja preconizada pela tomada do conhecimento, da leitura, da escritura, da compreensão da regra, da interpretação e do seu cálculo. Torna-se claro que sem esses requisitos garantidos, todas as decisões jurídicas tendem para a esfera do dogma e do misticismo.

Pode-se acrescentar ainda que a noção derridiana de justiça está atrelada diretamente às concepções de experiência e de acontecimento. Da primeira, a relação ética da denominada “alteridade absoluta” (ibid., p. 61, trad. nossa), pela qual o outro passa a ser o critério objetivo da determinação da verdade, da fundação do direito e da execução hermenêutica da lei. O indivíduo não projeta suas insatisfações na imagem que faz do sujeito não-idêntico, nem busca constrangê-lo linguisticamente pelo convencionalismo e estereotipia, mas interpreta as diferenças externas como prática da compreensão da própria liberdade, e, por conseguinte, do próprio sentimento de humanidade. Na segunda acepção da justiça destacada, o acontecimento refere-se às humanidades em sentido amplo, porém não generalista, visto que a história e sua condição de justiça pautada na linguagem inapresentável, ganha relevância notadamente pela interpretação e eleição dos fatos, conceitos e verdades que remetem à significância, alimento de um complexo teórico que possibilita a “chance de acontecimento” (ibid., p. 63, trad. nossa), capaz de refletir sobre os diferentes dilemas morais de modo legítimo.

No bojo da desconstrução como possibilidade da justiça não se encontra a ênfase por definições e

<sup>111</sup> DERRIDA, J. *L'Archéologie du frivole*. Paris : Galilée, 1973.

teorizações canônicas da Filosofia do Direito, mas a viabilidade da promoção de ações justas que não estejam alicerçadas na violência. Partindo de comentários do texto de Walter Benjamin<sup>112</sup>, Derrida sustenta o fato imprescindível de evitar a aniquilação do direito e da própria justiça pela violência exterminadora, fascista, que transforma e reduz a linguagem à mera representação. A concepção de violência em seu ordenamento simbólico resultante das leituras derridianas do texto de Benjamin demonstra uma relação intrínseca com o direito, sobretudo o liberal e democrático ocidental, com a violência. Derrida argumenta que ambos, o direito e a violência, avançaram na modernidade de modo que um tornou-se exercício ontológico do outro por intermédio do desordenamento e da ameaça.

Apenas uma crítica da violência, interna ao direito, pode quebrar essa relação simbiótica e proporcionar um novo fundamento ao direito que não esteja “suspense no vazio ou em cima de um abismo” (ibid., p. 89, trad. nossa), mas disponha de condições para proporcionar uma nova lei, ainda inexistente, que não esteja pautada na autoridade invisível e intocável do direito canônico. Os exemplos do direito à greve, da guerra e da lógica jurídica contestadora de uma sentença ou de um ordenamento dado pela voz de um advogado são problematizados pelo autor, com o propósito de demonstrar que o direito demanda a desconstrução em seu interior, naquilo que evidencia a sua contradição interna, na mesma diretriz da dialética adorniana da crítica da crítica comentado no capítulo anterior da presente tese. É pela possibilidade de garantir uma violência fundadora, que não requer elementos físicos, mas a potencialidade da mudança, que a lei precisa se pautar, refletida e interpretativamente em leituras e releituras da desconstrução.

O direito como ciência torna-se a possibilidade garantida de “contestar a ordem estabelecida em sua mais forte autoridade” (ibid., p. 91, trad. nossa). Nesse aspecto, Derrida demonstra que seu objeto de investigação não se encontra na eliminação imediata da autoridade e, sim, na reflexão dos seus aspectos irrefletidos, ambíguos e paradoxais, socialmente impostos, a ponto de refutar possíveis lapsos, arbitrariamente escamoteados, da lei e do próprio direito, nas práticas violentas de supressão do sujeito e do seu livre pensar. Para o autor, a transgressão da lei pela desconstrução encontra-se na reflexão do direito pelo direito, o seu enfrentamento despido do medo dos fantasmas da subserviência, da obrigação e do sacrifício.

O problema teórico e filosófico comum entre a personalidade autoritária evidenciada por Adorno e a força de lei exposta por Derrida encontra-se na implicação dos conceitos em seus discursos linguísticos e institucionais que co-implicam a violência e a agressividade autoritária com o direito, a norma e a liberdade de pensamento. Se para o pensador frankfurtiano o estereótipo alimenta fontes inconscientes do sacrifício de si mesmo e da repulsa sádica ao não-idêntico, para o pensador argelino o direito “em sua própria violência pretende reconhecer e defender a dita humanidade como fim, na pessoa de cada indivíduo” (ibid., p. 99, trad. nossa), disponibilizando predicados imateriais de autoridade que tornam a reflexão sobre a ação estagnada na ameaça e em seu esvaziamento político.

Nessa discussão, a concepção de espectro, da ausência presente, do pavor e daquilo que é pior que a própria morte ganha peso, pois “nunca se sabe com quem estamos tratando, e esta é a definição da polícia do Estado” (ibid., p. 101, trad. nossa). Voltar-se-á à compreensão de espectro como autoridade ilegítima nas próximas seções do presente capítulo, todavia é possível antecipar que tal noção não se limita à esfera da fundação do direito, mas amplia-se para todas as estruturas que guardam em si a autoridade mística de conservação da ordem, como as universidades, as religiões e os diversos centros da burocracia social, tais como a economia, a política e o direito. Em todos estes patamares, pode-se verificar a ausência de limites em seus aparatos de vigilância e repressão, sobretudo velados em seus discursos ou em suas organizações seculares representativas. Derrida considera que “a força de lei tem força de lei” (ibid., p. 103, trad. nossa), o espectro da autoridade é a autoridade do espectro em um ciclo que sem a dialética negativa ou uma postura desconstrutivista, demonstra-se infindável e indestrutível.

O aspecto ilimitado da autoridade não legitimada encontra na ausência de forma ou de rosto seu maior triunfo. O espectro como representação da punição, o vulto agressivo do medo e a valorização do poder a ele imputado fazem do engajamento político uma resignação social pela qual a representação da polícia, do serviço militar obrigatório ou do próprio convencionalismo político imagens metafísicas presentes na comunicação inexpressiva, impõem o ditado de uma pseudoliberalidade individual da democracia moderna.

Ao contrário dos regimes monárquicos ou ditatoriais, que a violência é conhecida e passível de ser combatida, o projeto da modernidade democrática atua pelo pré-juízo linguístico, resultante dos diferentes processos históricos que teve de superar. Pelo excesso de informações maquinado tecnologicamente e pela degeneração da formação política e cultural, os espectros ganham vida e presença nas ações sociais fomentadas pelo próprio sujeito obediente, que fomenta a violência fantasmagórica de modo constante na passagem de sua presença para a representação.

<sup>112</sup> BENJAMIN, W. *Critique de la violence et autres essais*. Traduction de l'allemand par Nicole Casanova. Paris : Payot, 2012.

Se Adorno recorre aos conceitos da psicanálise para evidenciar a falta de engajamento no processo cognitivo real, Derrida defenderá que a fraqueza psicológica do sujeito está baseada na “denegação amnésica” (ibid., p. 113, trad. nossa), pela qual a memória é destituída em nome da “política hipócrita do *compromisso*” (ibid., grifo do autor). Tangenciando o cinismo como evidência fascista nas acusações de Adorno, o pensador argelino encontra na dissimulação da violência o problema que culmina na aceitação do constrangimento, seja pelo indivíduo ou pelo grupo social excluído da maioria. Nas próximas seções, estas aproximações políticas entre os dois autores serão desenvolvidas de modo aprofundado pelas críticas ao racismo e ao antissemitismo talhadas por ambos, com a finalidade de evidenciar alternativas filosóficas de não constrangimento.

### 3.2 As alternativas ao combate da mutilação da vida – o sentimento de ser estrangeiro e a busca pela ressignificação humana na hospitalidade

Conforme visto anteriormente, o exílio forçado e o sentimento de ser estrangeiro sempre compôs a vida dos dois autores aqui evidenciados. Efetivamente, a perseguição aos judeus no caso de Adorno, e a luta por uma formação intelectual no interior do processo de colonização europeia do século XIX, no caso de Derrida, demonstram manifestações diferenciadas da mesma problemática – o posicionamento coadjuvante perante uma língua e uma cultura que não lhe pertence. O estranhamento não se reduz ao quadro linguístico, mas o ultrapassa. É verdade que a variação linguística ou o próprio contato com a língua estrangeira repercute avidamente nos escritos dos dois autores, contudo a questão política e legal de envolvimento com um sistema denominado pátria confere a essa experiência efeitos inevitáveis na formação das ideias e na visão de mundo de quem dela participa.

No que concerne ao nazismo, a nação seguidora de Hitler era menos geográfica, que ideológica. A crença mística de que a eugenia política representaria a escala máxima do progresso racional difundiu-se rapidamente no continente europeu pelo terror das grandes guerras. O vislumbre concreto do sistema filosófico totalizante consistia em um dos principais pilares da argumentação dominante que direcionou o antissemitismo. Por outro lado, no caso de Derrida, também o conflito armado no seu país natal Argélia e de sua independência política da França não significou condições mínimas de igualdade nas relações sociais e culturais, sempre marcadas pelas relações interpessoais e linguísticas adversas, assim como pelas diferenças de educação e de condições básicas de vida.

Na presente seção o objetivo será de retomar o debate político dos autores no que concerne ao direito e à relação deste com o estrangeiro apátrida. O juízo da linguagem perpassa a lei, o discurso social velado no pré-juízo e chega ao indivíduo na forma marcante do sentir-se menor, inferior, deslocado, incipiente em relação ao sistema e, consequentemente, destituído de justiça, de direitos ou da dignidade própria de um ser humano. A mutilação ocorre em todos os meios de vida comum às outras pessoas, consideradas reais, dotadas de justiça, praticantes da lei, responsáveis pelo bom senso. Como lembra Abensour (2013, p. 335, trad. nossa) o estado de terror moderno permanente se encontra nos “desdobramentos das atividades das indústrias, das artes, das ciências, das metrópoles, todas compõem signos do estado pleno da sociedade”.

A apresentação argumentativa das próximas duas subseções não será conduzida necessariamente pelas heranças teóricas diretas de Adorno e Derrida, mas pela continuidade dos pressupostos conceituais do primeiro sobre o segundo, que se efetivam inicialmente nos fragmentos da *Minima Moralia* adorniana, notadamente evidenciados pela estranheza do estrangeiro ou daquilo que não se identifica com a norma, para alcançar em termos políticos a discussão sobre a hospitalidade e seu debate libertador da condição de centro, a fim de efetivar condições materiais reais de suplantação do terror e da barbárie.

#### 3.2.1 Estranheza, Estrangeirismos e Fragmentação - o que ainda sobrevive da mutilação da vida

A obra adorniana *Minima Moralia* foi escrita no conturbado período mundial dos anos de 1944 a 1947, no qual a Europa sucumbia à barbárie e ao enfrentamento dos destroços resultantes das guerras, enquanto na América sobrepujava a industrialização acrítica da cultura e da economia, em que a valoração dos princípios de mercado cercaram toda a vida interpessoal. O biógrafo Muller-Doohm (2004, p. 169, trad. nossa) lembra ainda que no caso de Adorno, houve um “duplo exílio”, uma vez que este escritor foi morar em dois países cujas culturas eram totalmente diferentes da sua, seja inicialmente na Inglaterra e, posteriormente, nos Estados Unidos. O biógrafo atenta ainda para o fato da intelectualidade formada por Adorno ser “sem raízes”, fazendo da obra publicada em 1950 um complexo teórico no qual o plano de fundo é composto por parágrafos densos que servem como testemunho da caracterização de “um mundo irremediavelmente perdido”.

Com o eixo metodológico pautado em 153 aforismas, *Minima Moralia* constitui uma obra complexa cujo cerne encontra-se na tradução da “experiência individual” (Munster, 2008, p. 111, trad. nossa) tanto do leitor como do autor em meio à falsidade da vida. Os posicionamentos perante à fascinação pelos discursos autoritários e às generalidades abstratas da comunicação fazem desta obra um conjunto de enigmas linguísticos que percebem no não-idêntico uma potencialidade de compreensão, ou de demonstração da insatisfação, que nunca é direta, mas corresponde sempre a uma autorreflexão do leitor sobre a sua incapacidade de experimentar a própria consciência de ser menor diante a totalidade universal pressuposta.

Não caberá a este momento de exposição uma exegese exaustiva da obra, uma vez que ela é considerada impossível e totalmente destoante do propósito da presente tese. Encontrar-se-ão as linhas argumentativas pelas temáticas eleitas no título – estrangeiro, estranheza e estrangeirismos – uma vez que elas são consideradas elementares para o diálogo com o pensador argelino da próxima subseção. A primeira possui uma correspondência direta com o debate político e legal de pertencimento a um país ou distrito geográfico que garanta condições de sobrevivência. A segunda remete-se indiretamente ao indivíduo e sua visão de mundo perante os outros e diante de si mesmo, colocando paradoxos insolúveis da compreensão do que é prescrito como normalidade em um sistema doentio e totalitário de aniquilação e submissão humanas. A terceira temática relaciona-se com disposição entre a língua oficial e a linguagem sistêmica de interpretação da ação individual, retomando a estereotipia e os juízos previamente disponibilizados pela coletividade fomentadora da autoridade dos mecanismos básicos de organização social.

Na dedicatória da obra, Adorno (2013, p. 9, trad. nossa) define seu texto como um “triste saber” sobre a vida tornada um negócio privado pelo processo de produção material “desprovido de autonomia e de substância própria”. Recorrendo ao argumento já presente nos textos anteriores e na própria *Dialética Negativa*, da falência da filosofia em mera metodologia diante do processo de desenvolvimento capitalista, Adorno apresenta a conclusão de que a mais íntima existência individual é determinada heteronomamente. Mesmo que o sujeito ainda acredite em sua autonomia no processo de elaboração do discernimento de sua ação, a sua subjetividade é marcada pelo nada resultante da mesma lógica que se propagou nos campos de concentração. Não há esperanças da esfera do consumo da vida, que em si constitui mera aparência. O pensador frankfurtiano acusa a coletividade, ainda nesse prefácio, de perpetuar o indizível da experiência, sobretudo à do exílio, como a única capaz de proporcionar uma resistência passível de revelar a verdade política da insuportável posição de estrangeiro, de estranho e de deslocamento linguístico da vida individual.

A organização dos aforismas tem como objetivo disponibilizar modelos de reflexão abertos para se contrapor ao mesmo sistema que proporcionou condições de sua elaboração. Se esse conjunto de pequenos textos existe, é somente como resultado de um indivíduo que foi constrangido em todas as esferas possíveis da coletividade e, resistente aos condicionamentos, disponibiliza pequenas mensagens recaídas do fundo de uma garrafa, das quais nenhuma coerência teórica tradicional pode ter significado. No entanto, faz-se pela via desses textos uma disposição para iniciar a reparação da injustiça neles inerente, próxima do reflexo de um espelho quebrado, do qual cada pedaço é único, mas quando dispostos em seu conjunto pode evidenciar aquilo que a dissolução capitalista do sujeito não permitiu.

Sinalizando a concepção de sistema social pautado na violência nua, Adorno emprega logo nos primeiros aforismas da sua obra a ênfase sobre os primeiros grupos estranhos da sociedade capitalista dos antagonismos, quais sejam, o agrupamento das pessoas mais velhas e os desempregados. Para tanto, o autor compara os crimes simbólicos nazistas com o “infantilismo que virou norma social” (Adorno, 2013, p.21, trad. nossa), pelo qual a dizimação pautada pelos “interesses particulares do momento” inibe a utopia pautada no discurso sobre o núcleo antagônico da família burguesa, que em sua síntese dialética nutre a vontade dos indivíduos de não se engajar com a imagem do outro, daquele que não está enquadrado pelo Sistema.

Contudo, a eliminação dos idosos e dos desempregados percorre vias diferenciadas, mesmo que ambos recaiam na improdutividade. Enquanto que os idosos são calados em suas condições de precariedade da sobrevivência, os desempregados desenvolvem a crença nos princípios da “empatia, dedicação e disponibilidade” (ibid., p. 23, trad. nossa), recriando situações subalternas de maximização de mercado pela autocensura da psicologia parasitária imposta pela sociedade hierárquica. A criação de postos de trabalho outrora inexistentes, terceirizam as condições vitais da produção sob a perspectiva única do mérito pessoal.

Igualmente, o ódio pelo ser humano autêntico passa a ser construído como uma consequência do aniquilamento do não-idêntico social. A última clareza da consciência que tudo perdoo daquilo que tudo compreende, faz com que o sentimento de culpa se cristalize pela “representação abstrata da universal injustiça” (ibid., p. 25, trad. nossa) e consuma com toda a responsabilidade concreta externa ao indivíduo. O estranho e as suas manifestações reais representariam o reflexo da própria individualidade condicionada pelos critérios antagônicos, que faz florescer a insuportável sensação de autenticidade perdida, na idade avançada que constata o não valor sistêmico de todo o tempo empreendido, bem como na ausência de trabalho como a liberdade invejada e imprópria para a responsabilidade

cotidiana.

Pode-se destacar um segundo grupo detentor de estranhamento no sistema burguês, voltado, sobretudo, pelo manejo da intelectualidade. A eterna disputa entre intelectuais e não intelectuais – analfabetos – forma a antítese adorniana para a argumentação sobre a não neutralidade dos atos sociais, por menores que possam parecer. Aqui, o trabalho forçado torna-se moeda aos analfabetos e culpa aos intelectuais, incapazes de ensinar algo que não se reduza à semiformação indolente em termos práticos-sociais. O pedantismo e a propagação da credulidade grosseira compõem a disposição real do intelectual em sua identificação com o sistema. O pintor, o compositor e o escritor são os incapazes de exercer trabalho físico e, quando agem coletivamente, são responsáveis por repetir, sob diferentes roupagens, a estupidez e a depravação da indústria cultural.

A sociabilidade torna-se, por consequência, sinônimo de injustiça, cabendo aos intelectuais o esforço por uma “solidão intangível como única atitude pela qual se possa verificar um ato de solidariedade” (ibid., p. 27, trad. nossa), que refute as “experiências sedimentadas e os conhecimentos inarticulados” (ibid., p.30, trad. nossa). O papel do intelectual para Adorno recai sobre a promoção da humanidade, definida pelo autor como a busca da compreensão dos outros homens, pautada na responsabilidade plena de experiência de mundo. Este é o caminho para a resistência, que em sua estruturação apresenta-se individual, mas em seu âmago torna-se coletiva e consciente da prática solidária.

Outros grupos sociais inferiores no que concerne à urbanidade também recebem a estranheza do sistema, sejam eles os moradores de rua, os ciclistas, os animais e as crianças. Os maus tratos fascistas encontram-se nos mais diferentes movimentos que o indivíduo desempenha, desde as ações desenvolvidas no trânsito, nos “bons modos” burocratizados do escritório, na organização habitacional dos apartamentos e nas moradas que se assemelham aos mesmos moldes aplicados nos campos de concentração. Tais constatações são postas por Adorno (ibid., p. 48, trad. nossa) na sua conclusão máxima de que “não pode haver verdade na vida falsa”, a vida brutal das máquinas, no desejo de massacre de um motorista por aqueles que são menores, em uma liberdade imediata da ação que revela a pulsão inerente da personalidade autoritária e na vontade burguesa de aniquilação e atrofia do humano.

A totalidade criticada por Adorno ganha nos aforismas que seguem outros estranhamentos sociais envolvidos com sua violenta determinação. A marginalidade da homoafetividade é invertida pelo frankfurtiano na medida em que o pensador analisa as práticas e hábitos daqueles considerados coletivamente como normas de conduta heterossexual. A aversão às mulheres e a tudo que é considerado feminino é evidenciado como um conjunto de práticas irrefletidas de marginalização não apenas dos homossexuais, como também das mulheres e de sua atuação não reconhecida em termos políticos e hierárquicos. O “princípio masculino da dominação” (ibid., p. 58, trad. nossa) rege as relações sociais pela repressão e padronização de costumes tidos como naturais, reprimindo todas as outras manifestações de afetividade. Tal crítica está presente também nos escritos de Derrida, sobretudo em sua concepção falocêntrica dos discursos sociais estipulados, ensejando o fato de que para ambos os autores a não emancipação da mulher expressa uma limitação política desumanizante na contemporaneidade.

Outros grupos mutilados pela normatização da ordem burguesa são citados, porém com menor destaque, principalmente por serem historicamente já rediscutidos pelas pesquisas em humanidades, devido às evidências de suas exclusões. Os estudantes negros, os presidiários, os judeus perseguidos e exterminados pelos nazistas e os indivíduos internados em sanatórios demonstram na perspectiva adorniana que “o normal é a morte” (ibid., p. 73, trad. nossa). Sob esta abordagem, Adorno compreende que a capacidade reflexiva do não-idêntico em termos sociológicos não pode deixar de possuir alguns critérios, tais como a busca pelo novo, a negação da banalidade e a ampliação do horizonte investigativo como últimos recursos para um pensamento não condicionado.

Tal abertura inteligível da realidade combate efetivamente o desprezo e a indiferença inumanos perante às expressões particulares da vida. Somente o enfrentamento da comunicação da “palavra cunhada pelo comércio” (ibid., p. 137, trad. nossa) refratária da univocidade da concepção pode superar a perversão da linguagem cotidiana, pela qual o que não constitui o todo esquemático é estranho e deve ser eliminado. Por conseguinte, o pensamento social busca a palavra “não mutilada e autônoma” (ibid., p. 138, trad. nossa) na efetivação do seu processo de humanização. A finalidade sociológica do discurso, sobretudo o empregado pelo proletariado, vislumbra na crítica da palavra pré-concebida como humana a sua particularização e revelação do que a mesma apresenta como não sistematizável. Desta forma, o estranhamento da visão de mundo, em suas diversas manifestações discursivas, torna-se um importante instrumento de elucidação capaz de trair a comunicação e dispor da reflexão autêntica sobre o objeto real.

O autor de *Minima Moralia* acrescenta ao juízo dos discursos a negação da igualdade prescrita pelos textos constitucionais burgueses. Para Adorno, uma sociedade que busque efetivamente a justiça precisa basear-se na conciliação das diferenças, não apenas àquelas inerentes à raça, mas a todas as determinações que não são suplantadas pelo conceito jurisprudente de igualdade abstrata. Politicamente, a linguagem sobrepõe juízos complexos de atomização da compreensão social, ao ponto de parodiar a própria concepção de humanidade e utilizá-la como elemento determinante das relações interpessoais.

Uma das conclusões elementares do exílio anglófono adorniano é, portanto, o fato do entendimento do

humano não ser desarticulado com o aparato teórico da diferença, da compreensão do outro em termos básicos, não identificados, mas capaz de movimentar a emancipação em juízos fundamentados e fundadores de novas compreensões de vida, que “supere as condições precárias de sobrevivência do estrangeiro” (Munster, 2008, p. 113, trad. nossa). Esta é a temática de Derrida eleita para a próxima subseção, na qual abordar-se-ão os problemas do estrangeiro e suas possíveis resoluções pautadas na amizade e hospitalidade.

### 3.2.2 Hospitalidade, acolhimento e o estrangeiro – as respostas de Derrida para o exílio forçado

Em uma conferência de 1996, Derrida<sup>113</sup> discute abertamente o problema do estrangeiro em suas diferentes manifestações. Partindo da interpretação de dois diálogos platônicos clássicos, *O Sofista* e *O Político*, o autor demonstra que o local do estrangeiro é sempre estratégico, pois, pelas suas peculiaridades, é ele o responsável o detentor do potencial de questionamento da ordem estabelecida. O pensamento da diferença, da contestação, da tentativa de não seguir o sistema imposto partirá do ponto de vista daquele que não está imune à reflexão ou apagado pela autoridade simbólica determinante. O pai, o chefe de família, o dono do jogo, a identidade suprema, são colocados em perigo quando o estrangeiro possui liberdade e a voz para proferir o pensamento, ou ainda quando ele pode simplesmente manifestar-se, possuir uma presença. Da mesma forma que o livro *Minima Moralia* adorniana visualizou e questionou, por intermédio do exílio forçado, as práticas fascistas de constrangimento de todos os grupos estranhos à realidade ordenada, o estrangeiro para Derrida (2003, p. 7) “sacode o dogmatismo ameaçador”, coloca-se como parricida da lei, o contestador capaz de proporcionar a revolução da identidade fixada.

A conferência segue com o levantamento de questões essenciais para a localização dos discursos entre o estrangeiro e a norma que o acolhe. A essencialidade do entendimento de ser um estrangeiro está atrelada diretamente ao fato de ele ser “estranho à língua do direito na qual está formulado o dever de hospitalidade” (ibid., p. 15). Derrida levanta incessantes questionamentos sobre a legitimidade desta hospitalidade pautada concomitantemente por um dever cosmopolita oriundo do pensamento contratualista moderno e, pela exigência do estrangeiro dominar o conhecimento básico da língua do país em que ele se encontra asilado. O disparato das condições tidas como igualitárias promove, na leitura do conferencista, uma imagem padronizada do estrangeiro, classificada de modo similar à de um bárbaro, selvagem absolutamente heterogêneo e excluído.

À essa exclusão, Derrida inicia um levantamento de evidências necessárias para desconstruí-la. O estrangeiro é respeitado pelo sistema constitucional de um país em duas circunstâncias gerais, pelo nome de família ou pela propriedade que possui. Sem um nome próprio que conduza à genealogia de seu passado, sua família originária, o estrangeiro recai na barbárie do seu tratamento, salvo apenas por relações econômicas dignas de um estatuto social respeitável. A hospitalidade que a ciência do direito tradicional imputa a si mesma é tradicionalmente deficitária de condições humanas, pois rompe com a incondicionalidade do pacto social, em sua perversidade na recepção do outro, reduzindo-o este a um potencial inimigo quando não possui condições tributáveis ou nominais.

Para o autor, o direito de hospitalidade está corrompido em sua origem, não necessariamente baseada no trato direto com o estrangeiro sem nome, mas na inversão de valores das esferas públicas e privadas pelas quais a atuação do poder do Estado se efetiva. O controle, a vigília e a interdição das linhas telefônicas, e-mails, fax ou acesso à internet compõem ações que danificam o “em-casa” da sociedade liberal, pelas quais a “intervenção do Estado torna-se uma violação do inviolável, ali onde a inviolabilidade continua uma condição de hospitalidade” (ibid., p. 47). O controle incontornável da vida privada faz surgir na sociedade a violação da integridade do indivíduo e de sua ipseidade, tendo como consequência drástica a consideração de tudo que não seja condizente com o “em-casa” como hostilidade. Em outras palavras, os indivíduos são de tal modo violentados pelo controle estatal que de modo irrefletido fazem da imagem do hóspede sinônimo de hostilidade, da qual a sociedade se arrisca ser refém.

Em uma intervenção efetuada no ano de 1996<sup>114</sup>, na ocasião de uma manifestação a favor dos estrangeiros ilegais (os denominados *sans papiers*) Derrida explica como o sistema jurisprudente pode, por meio da linguagem, escamotear a presença da hostilidade pelos estrangeiros socialmente desfavorecidos. Partindo da análise do construto conceitual “delito de hospitalidade” que denota a inconstitucionalidade de hospedar, ou esconder, qualquer estrangeiro que esteja em uma condição de ilegalidade política. A primeira grande questão posta por Derrida encontra-se na incoerência teórica de aproximar os vocábulos delito e hospitalidade, partindo da suposição derridiana de não possa existir nenhuma condição de hospitalidade que recorra em injustiça. Para Derrida, tal aproximação demonstra que a cultura e a língua expressam necessariamente as condições de subalternidade da hospitalidade pelo direito

<sup>113</sup> “Questão do estrangeiro: Vinda do estrangeiro”. In: DERRIDA, J.; DUFOURMANTELLE, A. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. Trad. de Antonio Romane. Escuta, 2003.

<sup>114</sup> *Manquements du droit à la justice*. In : *Lignes*, n. 47, p. 221-225, 2015b.



tradicionalmente constituído. No caso específico da hospitalidade dos *sans papiers*, a sua efetividade representa crime perante à autoridade mística da força de lei.

Outra concepção problematizada é a de fronteira geográfica, que deixa de representar locais de passagem para tornar-se instrumentos políticos equivalentes a “cortinas de ferro” (Derrida, 2015b, p.223, trad. nossa), lugares de interdição e de ameaça, ostentados pelo potencial de banimento e perseguição de todos os sujeitos não identificados pela lei. Com o discurso de garantia da vigília e da segurança, o pavor pelo estrangeiro alastra-se em todos os discursos internos da linguagem, fazendo dos *sans papiers* essencialmente inimigos públicos a serem combatidos. Para Derrida, a expressão sem papéis, significa a falta de algo que não se limita apenas aos documentos de legalidade geopolítica, mas que está para além da burocracia, representa metafisicamente a falta de direitos humanos.

Deste modo, a solidariedade, outrora símbolo nacional e mundial da humanidade, desenvolve-se apenas por critérios econômicos e hereditários do que é normal e detentor da identidade cívica do direito de propriedade. Aos “*sans papiers*” falta a dignidade dos direitos da pessoa humana, sendo aqueles “literalmente denegados, explicitamente recusados” (ibid., p. 224, trad. nossa). O pensador argelino aplica o termo hipocrisia na interpretação do texto constitucional francês sobre o delito de hospitalidade, demonstrando que a incoerência do Estado francês reflete a discrepância e a mistificação das políticas externas, que atualmente estão destituídas de justiça capaz de ultrapassar a imagem de potenciais criminosos dos *sans papiers* para cidadãos do mundo, dignos de respeito pelo simples fato de existirem.

Aproximadamente cinco anos antes da conferência sobre os *sans papiers*, Derrida profere uma intervenção na Unesco<sup>115</sup> sobre o cosmopolitismo da relação entre direito e filosofia. Partindo da questão “Onde?” (Derrida, 1997, p. 9, trad. nossa) o professor da Escola Normal Superior coloca em questionamento algumas estruturas simbólicas que garantem a integração entre direito e filosofia na propagação de sua legitimidade constitucional. O fato de propor a própria pergunta sobre o lugar do direito em língua francesa já demonstra um exercício de poder e de arbitrariedade potencialmente responsáveis por danos do discurso e de sua efetividade prática.

Buscar o local cosmopolita do direito e da filosofia capaz de propor a justiça de fato, principalmente para os indivíduos exilados destituídos de condições básicas de sobrevivência em seus países de origem, demanda questionamentos diretos sobre a possibilidade desta propagação de dignidade comum para todos. Perguntar onde com a franqueza direta de Derrida e responder “UNESCO” em uma comunicação por esta instituição organizada não poderia proporcionar outra possibilidade desconstrutiva que não fosse a do “Por quê?” (ibid., p. 12, trad. nossa). Com toda cortesia própria das falas públicas derridianas, o discurso é sorrateiramente voltado para o problema filosófico da justiça, sem necessariamente entrar nos pormenores da instituição relevada na introdução do seu discurso.

Derrida questiona a estrutura epistemológica do direito internacional pautado na filosofia moderna, sobretudo a kantiana, defendendo a necessidade da partilha da linguagem filosófica utilizada, pois apenas pela formação filosófica linguística mínima torna-se possível compreender os princípios regentes do direito cosmopolita. Por isso, aprofunda Derrida é que “a educação filosófica é indispensável para a inteligência e para os questionamentos dos engajamentos propostos pelas instituições internacionais” (ibid., p. 14, trad. nossa). Evidentemente, o pensador não desconsidera que tal filosofia tenha a marca profunda da Europa e do processo questionável de ocidentalização do pensamento filosófico sobre a justiça. Porém, o ensino da pesquisa filosófica constituiria um primeiro passo para a compreensão e dela, o desenvolvimento do direito cosmopolita não reduzido à univocidade dos discursos e das determinações legais.

O discurso sobre a viabilidade de locais cosmopolitas mundiais tem continuidade na defesa derridiana por departamentos de filosofia que não se restrinjam às atividades formativas universitárias, mas sejam implantados em locais como a UNESCO, com o propósito de reflexão sobre os axiomas, os sistemas de valores, as normas e os princípios reguladores que tornam concretas as práticas legais e a dignidade dos cidadãos do mundo. O escopo derridiano não é o de, necessariamente, criar um Estado cosmopolita universal, como propuseram os textos kantianos, mas sublinhar os limites capazes de questionar e repensar se as condições humanas desejáveis por qualquer indivíduo estão sendo aplicadas.

O modelo eurocêntrico apresentado pela constituição da UNESCO e implantado com uma disposição de atuação mundial não é considerado por Derrida um demérito. Todavia, uma sociedade das Nações demanda uma ampliação filosófica para além dos discursos identificadores. A proposta derridiana visa um direito mundial que não permaneça na quimera literária da insociável sociabilidade kantiana, mas que avance em direção a uma filosofia também cosmopolita, pela qual as vozes de outros continentes possam não apenas serem ouvidas, mas levadas com a mesma consideração dos clássicos.

A defesa derridiana sustenta a validade de formações filosóficas que não estejam fechadas na dialética

<sup>115</sup> Derrida, Jacques. *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*. Paris : Unesco, 1997.

cultural do colonial e neocolonial, da apropriação e da alienação, mas que se desenvolva a partir de uma reafirmação das memórias da origem, nas quais o pensamento passaria por uma nova articulação, não reduzida ao centro europeu das determinações, mas conjecturando as condições elementares das diversas memórias filosóficas ainda não constituídas linguisticamente. Acrescenta o autor que “a filosofia não tem apenas uma memória” (ibid., p. 33) mas diversas e todas possuem, pelo respeito de suas raízes, condições de disposição perante o direito cosmopolita democrático. Para tanto, os dogmatismos linguísticos precisam ser superados, bem como a ideia de uma língua oficial do mundo como disposição hegemônica atual da língua inglesa, pois o direito à filosofia não pode estar pautado em nenhuma concepção de autoridade, por menor que ela se apresente. Torna-se essencial a elaboração de uma política do pensamento, que não se restrinja à ciência ou à tecnologia, mas amplie-se na autonomia irredutível do enfrentamento dos dilemas contemporâneos morais, linguísticos, políticos e religiosos.

O pesquisador Jean-Clet Martin<sup>116</sup> em seus comentários sobre pensamento derridiano, lembra que a hospitalidade “desconstrói a lei entendida como equivalência de mercados, ela é o princípio de aniquilamento do direito comum no que concerne a força garantida pela igualdade numérica imposta pelo dinheiro” (Martin, 2013, p.236, trad. nossa). A lógica da identidade nacional perde seu valor na medida em que o intruso passa a ser visto filosoficamente como o outro, a pessoa detentora de condições plenas de discurso, de direitos e das liberdades fundamentais. Derrida (2003, p. 69) solicita que a política da hospitalidade diga “sim ao que chega, antes de toda determinação, antes de toda antecipação, antes de toda identificação, quer se trate ou não de um estrangeiro”, fazendo da hospitalidade uma compreensão ilimitada por si mesma, um sim absoluto e incondicional, a abertura para o *chez-soi*<sup>117</sup> em si mesmo.

A hospitalidade derridiana não pode, entretanto, impor-se em sua efetividade como um dever do cidadão, um imperativo ou uma ordem para com a lei ou para com a ética, mesmo se tal obrigatoriedade fosse estipulada pelo próprio indivíduo hospitaleiro. Nessa perspectiva, o outro capaz de ser reconhecido na hospitalidade não se limita ao estrangeiro apenas, mas concerne a todos aqueles que, pelos discursos, são excluídos em sua própria pátria, nas mais diferentes manifestações da força de lei, como os judeus, os analfabetos, as mulheres, as crianças, os animais, entre outros. A hospitalidade angaria, assim, recursos para a dignidade e o respeito perdido pelos fantasmas da propriedade, da língua, do lucro ou da absolutização violenta das ciências e do direito.

Partindo de comentários sobre os escritos de Levinas, sobretudo da afirmação de que a língua é a hospitalidade, Derrida defende o fato da incondicionalidade deste conceito necessitar da suspensão da linguagem determinada, da eliminação do endereçamento específico do outro, da não necessidade de saber o seu nome, o seu emprego, sua origem como requisitos para considerá-lo digno de ajuda, de convite ou de asilo, fazendo do “calar-se uma modalidade da palavra possível” (ibid., p. 119). A oferta do dom sem reservas ou condicionantes faz da hospitalidade a única possibilidade da linguagem comunicável. O incondicional sobrepõe-se ao direito e ao político, supondo “o chamado e o apelo do nome próprio em sua pura possibilidade” (ibid., p. 121).

Entre os anos de 1995 e 1996, Derrida profere discursos por ocasião da morte de Emanuel Levinas<sup>118</sup>. Neles, o autor discorre sobre a obra do falecido e sobre suas relações de amizade e intelectualidade com ele desenvolvidas. Parte da concepção da ética do “sim”, uma ética que ultrapassa os condicionantes políticos e também os limites dos próprios princípios éticos, e desenvolve-se no outro, sem retornos e projeções egoístas, mas partindo de seu rosto silenciado pela comunicação ordinária, que vislumbra na heterogeneidade radical a possibilidade da redefinição da cidadania, de uma nova democracia, por vir, plena e repleta do sentimento de amizade. É de Levinas a herança recebida por Derrida sobre a essência da linguagem ser a hospitalidade e a amizade. No entanto, o pensador argelino busca na política e no direito desdobramentos destas duas concepções, com o propósito de viabilizar não apenas em termos éticos, mas em estruturas políticas e filosóficas e legais a hospitalidade incondicional.

Com o ponto de partida na concepção levinasiana de acolhimento, entendida como abertura geral para a alteridade, Derrida define hospitalidade, em diálogo com os textos de Levinas, como ética, e defende uma política da hospitalidade para a concepção cosmopolita de justiça. Seu foco encontra-se na ratificação da justiça que não esteja atrelada à sua autoridade metafísica ou à força de lei, mas ao sim incondicional que organize as relações internas de um país, ou de qualquer um agrupamento humano, assim como garanta a paz internacional. Levando-se em consideração a demasiada importância metafísica das discussões de Levinas, torna-se fundamental para o autor argelino pensar a efetividade do direito e da justiça nos parâmetros da política da hospitalidade, a fim de promover a materialidade necessária para o discurso levinasiano aclamado pelos congressos em sua homenagem.

A hospitalidade como acolhimento refuta toda a teoria filosófica tradicional da subjetividade e coloca na

<sup>116</sup> Martin, J.C. *Derrida Un démantèlement de L'Occident*. Paris : Max Milo Éditions, 2013.

<sup>117</sup> Em língua francesa, *chez-soi* pode ser traduzido em sua casa, mas possui uma conotação mais forte que *dans sa maison*, uma vez que remete ao lar condicionado psicologicamente, a aceitação de alguém cuja partilha já representa uma troca com uma pessoa familiar ou amigo muito próximo, na mesma sintonia conceitual com a hospitalidade derridiana.

<sup>118</sup> Derrida, J. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.

figura do outro toda a sua responsabilidade. Para Derrida (2008, p. 43) “o acolhimento determina o receber, a receptividade do receber como relação ética”, ultrapassando a capacidade do eu para a figura do outro, que passa a ser o determinante da ação. Em outras palavras, a hospitalidade do estrangeiro não está sob a responsabilidade de quem habita no país hospedeiro, mas da aceitação cultural e política do estrangeiro, que aceita receber a acolhida, os costumes e as regras. Por esta razão, a hospitalidade demanda atenção, e não convencimento ou imposição política. Estar atento para as diferenças, em direção ao outro, ao sim do outro não limitado pela vontade do eu subjetivo.

O acolhimento é um oferecimento, uma abertura, que pode ou não ser aceito pelo outro, e tal aceitação conduz uma liberdade política disponibilizada pela atenção disposta ao outro, às suas necessidades, aos seus valores e às condições de sua existência física. Torna-se necessária, assim, a abertura incondicional para todo tipo de outro, para que “essa possível hospitalidade ao pior” (ibid., p. 52) proporcione condições políticas da boa hospitalidade. O que Derrida chama de “hospitalidade ao pior” é explicada pelo perjúrio, pela ingratidão para as aberturas dispostas, o enfrentamento do outro que não deseja ser acolhido, ou que no momento do acolhimento posicione-se contrariamente à responsabilidade política, jurídica e filosófica a ele apresentada. Cabe à política de hospitalidade situar-se para além do perjúrio, da não aceitação do dom como um desdobramento do próprio dom, do próprio acolhimento, da justiça perante o terceiro que se apresenta, a fim de não violá-lo ou conduzi-lo à identificação, mas respeitá-lo em sua condição não condicionada.

Derrida aprofunda as contribuições levinasianas na inversão do entendimento comum de hospitalidade, pois se esta é concebida como o cuidado e o acolhimento do hóspede, e a responsabilidade material da hospitalidade encontra-se no indivíduo estranho da configuração social, “aquele que acredita ser proprietário é na verdade um hóspede recebido em sua própria casa (...) o que acolhe é acolhido em si” (ibid., p. 58). Receber a hospitalidade é compartilhar suas ações com as regras do acolhimento, fazendo da unicidade da experiência uma consciência de si mesmo, uma possibilidade de autorregulação, auto-ordenamento, compreensão da materialidade que o determina, das leis, da justiça regente e das ineficiências que demandam transformação. A hospitalidade não é apenas ética, não representa apenas um dom, mas significa no sentido derridiano uma ação política da *différance*, de fomento da própria organização no que concerne às capacidades e compreensões jurídicas e filosóficas que formam seu entorno social, caracterizando-se como “o acesso da humanidade do humano em geral” (ibid., p. 93).

Entre os anos de 1988-89, Derrida oferece um seminário cujo título foi o mesmo dado para a publicação de 2004, *Políticas da Amizade*<sup>119</sup>. Nele, volta a discutir sobre sua concepção de hospitalidade, porém atrelada diretamente à definição filosófica da amizade. Como assinala Peeters (2010, p. 578, trad. nossa), em *Políticas da Amizade* “Derrida relê os discursos clássicos sobre amizade para evidenciar os seus não-ditos”. Um dos principais não-ditos é o questionamento do vocábulo amigo sempre estar atrelado à palavra irmão, em uma relação fraternalista familiar androcêntrica. Tal conotação demanda dos discursos políticos uma elevação que ultrapassa o princípio clássico da fraternidade, a fim de promover uma hospitalidade capaz de exercer uma influência direta no outro e no seu acolhimento acolhedor.

Para o autor argelino, o conceito do político raramente se desvincula das concepções de Estado e família, desenvolvendo a criação do que ele chamará de “esquemática da filiação” (Derrida, 2004b, p. 12, trad. nossa), interligando as categorias políticas com as de sangue, gênero, local, natureza e nação, impossibilitando, assim, condições imparciais de justiça política. Desse modo, as relações políticas exigem em sua essência sempre relações de confraternização, laços familiares parciais na elaboração da organização social e na aplicação da lei, o que acarreta, de forma inevitável, a não consideração dos grupos não pertencentes à lógica formada pela tradição.

Somente uma hospitalidade que preceda todas as vinculações materiais, sobretudo, as do mercado, pode expressar o político em sua constituição plena da justiça na “irredutível presença do outro” (ibid., p. 82, trad. nossa). A queda da categoria amigo visa a quebra da categoria implícita e velada denominada inimigo, principalmente quando aquela é deslocada para todas as relações desconhecidas, ou impedidas de classificação política devido à sua caracterização plural. Derrida avança afirmando da necessidade de “mostrar-se hospitaleiro para o impossível” (ibid., p. 87, trad. nossa), como um valor social angariado pela filosofia e pelo pensamento da *différance*, capaz de desconstruir as mazelas do pensamento arqueologicamente articulado pela linguagem e pelas regras do discurso. Sob este panorama, a próxima seção trará a reflexão sobre como se formam os juízos contra o inimigo social do desconhecimento ou do não-idêntico, seja pelo caráter absoluto da norma internalizada nos indivíduos sociais, seja pelo nominalismo metafísico de constrangimento da diferença socialmente posta.

### 3.3 Pré-juízos diante da lei e o nome Auschwitz: a materialidade da reflexão como modelo de filosofia crítica

<sup>119</sup> Derrida, J. *Politiques de l'amitié*. Paris : Galilée, 2004b

Na seção intitulada “Citação catastrófica – Catástrofe citada” da obra francófona *La parole donnée*, o autor<sup>120</sup> problematiza o nome *Auschwitz* à luz dos escritos adornianos como o não lugar, retomando as afirmações predicadas por Adorno de “mais terrível que a morte” na controversa afirmação da negatividade dialética sobre a impossibilidade e a concomitante necessidade de pensar “depois de *Auschwitz*”. Duttmann (1989, p.182, trad. nossa) lembra que o nome *Auschwitz* não constitui um simples substantivo em Adorno, mas representa a “efetivação catastrófica” pelo juízo da linguagem, fazendo da lei desse nome um imperativo do terror.

O predicado bárbaro é transformado em objeto do saber que, no momento de sua citação, isola e exclui discursos e reflexões a ele vinculados, sacralizando este nome “em sua singularidade e unicidade” (ibid., p.184). Assim, o termo *Auschwitz* torna-se responsável pelo esquecimento e pela reificação da memória, podendo ser refutado apenas pela desconstrução dos elementos explícitos e implícitos que nele exerceram alguma influência na sua constelação de conceitos. Para este comentador, o modelo *Auschwitz* pode ser rechaçado apenas na compreensão de sua estruturação, pelo fato de *Auschwitz* ser um nome sem correspondência, sequer a si mesmo, “nome sem nome” (ibid., p.186, trad. nossa). O juízo deste sem nome faz a lei e é seu próprio juiz, em sua pureza totalmente destituída de outros encadeamentos, tornando-se eterno e sagrado, como toda constituição da lei dogmática.

Na presente seção, a formulação metafísica nominalista de Adorno será confrontada com a postura derridiana dos pré-juízos diante da lei, aproximando os autores na crítica sobre o subterfúgio do misticismo na implantação de leis sociais, jurídicas e políticas irrefutáveis. Os meios de como o nome *Auschwitz* em Adorno e a autoridade mística do direito em Derrida fazem a lei irrefletida ser não apenas aceita, mas concretizada em suas piores manifestações possíveis, como imperativos da dor e da incapacidade de sentir culpa ou de se desvencilhar dessas amarras inumanas, reproduzindo a barbárie nazista a todo momento.

### 3.3.1 Metafísica Mínima: a experiência metafísica depois de *Auschwitz*

Entre os anos de 1960-1964, Adorno proferiu um conjunto de aulas<sup>121</sup> como um trabalho preparatório para a sua maior publicação, *Dialética Negativa*, em 1966. A temática principal percorreu as possibilidades de resposta para a pergunta: É possível uma metafísica depois de *Auschwitz*? Para o frankfurtiano está claro que o movimento racional nominalista é originário daquilo que se entende por *Auschwitz*, ao passo que é pela via desse mesmo movimento intelectual que se torna possível conceber o não-idêntico e a capacidade de compreendê-lo. O particular é revelado ao mesmo momento de imposição da identidade pela vida administrada danificada pela burocratização e pela economia.

Na lição de 13 de julho de 1965, Adorno (2006, p. 150, trad. nossa) define metafísica como “uma tradução das representações teológicas em categorias da razão, uma conceptualização”, capaz de sobrepor-se às categorias do pensamento, sendo este, por isso, o fundamento da metafísica, comparado a uma instância jurídica capaz de proferir um juízo. Em sua incessante busca pela legitimidade da identificação, a metafísica torna-se uma reflexão sobre si mesma, “uma crítica do pensamento e das suas puras formas” (ibid., p. 151, trad. nossa), pelas quais se questiona se as formas constitutivas do pensamento são ou não absolutas. Como exemplo, Adorno cita o nome *Auschwitz* como a grande representação da tortura absoluta que continua a existir e que precisa ser eliminada do conceito de metafísica que o autor busca salvar.

As seções dos dias 15 a 29 de julho de 1965 focam suas discussões sobre a complexa relação entre a experiência metafísica e o nome *Auschwitz*. As experiências metafísicas colocadas ao lado dos campos de concentração não são únicas em sua sistemática inaceitável, irreparável e indizível, haja vista o sistema de torturas como instituição durável ou mesmo o lançamento de bombas atômicas. Para o autor, apenas uma metafísica ideológica pode aceitar estas manifestações, consolando-se no preenchimento destituído de sentido, que coloca a humanidade em suas vistas desumanizantes de “um mundo que conhece coisas bem piores que a morte e recusa aos homens a bala na nuca para poder torturá-los lentamente até a morte” (ibid., p. 158, trad. nossa). O genocídio é considerado por Adorno como a integração absoluta da pura identidade e sua materialidade é incitada para o esquecimento e para o sentimento coletivo de culpa, que apaga a consciência capaz de resistir à repetição e à reprodução de cada momento totalitário.

Devido à impossibilidade de o ser humano identificar-se a cada instante com as vítimas de *Auschwitz* e ter “uma lembrança viva ou uma consciência clara” (ibid., p. 169, trad. nossa) dos absurdos que lá tiveram lugar, faz-se

<sup>120</sup> Duttmann, A., *G La parole donnée : Mémoire et promesse*. Paris : Éd. Galilée, 1989.

<sup>121</sup> Adorno, T.W. *Métaphysique*. Concept et problèmes. Traduit par Christophe David. Paris : Payot, 2006.

necessário voltar para a filosofia, mesmo àquela reificada em sua constituição, pois ela constitui uma provável única forma de consciência possível, capaz de produzir um pensamento objetivo sobre o objeto e sobre os limites da sua própria atividade, ao mesmo tempo em que se faz fundamental a desconfiança da própria filosofia utilizada, a crítica da crítica, o pensamento do pensamento, para promover um ponto de vista outro, que não esteja totalmente tomado pela barbárie reprodutora. Adorno defende esse impulso proporcionado pela autodesconfiança como atributo indispensável para toda a filosofia que almeje credibilidade na luta para deixar as aparências e ilusões do objeto.

Desta maneira, a tarefa da filosofia não consiste em apenas refletir sobre o que existe, mas *conceber*, em uma “situação diabólica” pautada na suspeita e na busca pela compreensão do que existe, sem excluir a banalidade da razão humana e o senso comum. Em um sentido metafísico, a interpretação do mundo não pode ser efetivada pela ilusão do pensamento, mas pela sua capacidade de desenvolver questões complexas que a realidade impõe. Nessa conjuntura, a verdade perde sua centralidade, passando a ser uma organização arbitrária do contexto e na constelação de conceitos em que ela se insere. Ao contrário de Arendt e de sua compreensão do mal como banalidade, Adorno credencia o banal como um sintoma da maldade, que não está reduzida a sua incapacidade de promover-se a si mesmo, mas definida pelo seu sintoma de maior destaque, o descaso humano para com dor física com aquele que se classifica como não-idêntico em seu juízo pré-concebido.

Para o autor, a sentença “tu não deves” (ibid., p. 173, trad. nossa) encontra sua base em dois elementos principais: na moral, na qual é essencialmente metafísica na medida em que se justifica com a identificação da dor insuportável e do sentimento corporal geral; e na realidade material, pela qual não se restringe a um processo apenas do pensamento e de sua interpretação, mas se potencializa em toda crítica sobre a reprodução da barbárie nazista, pelas quais as relações do mundo se efetivam. *Auschwitz* proporcionou a consciência de que a cultura ocidental chegou ao fracasso “do mais íntimo de si mesma” (ibid., p. 175, trad. nossa). Esta cultura não pensa nos homens em seu sentido concreto, mas apenas em sua própria manifestação, em seu processo de autonomização de si, de modo puro e lógico, tornando-se inteiramente ideológica pelo intermédio da divisão do trabalho intelectual e manual.

Na aula de 22 de julho, Adorno explica que a relação pretendida em sua análise entre cultura e metafísica tem como objetivo responder às questões das condições de humanidade que a cultura fascista impôs, ao passo que tais respostas auxiliariam na compreensão de uma questão central do seu pensamento, qual seja, de compreender como os eventos totalitários foram possíveis. A resposta para esta pergunta é considerada de natureza metafísica por Adorno, e um dos principais exemplos possíveis para a solução desta questão é Samuel Beckett e suas obras *Fim de partida* e *Inominável*, e ainda os escritos de Kafka.

Adorno faz referência a uma metafísica mínima e nominalista, que não tenha uma consideração extrema aos conceitos clássicos de verdade, beleza e sublime, uma vez que são eles incomensuráveis em sua materialidade, mas que mostre concretamente quais são as correspondências do uso dessas ideias para o pensamento tradicional, pautado no jargão e no escamoteamento hierárquico da experiência, em nome de uma insensata elevação metafísica. Para superar tal insensatez, faz-se necessário suprimir os resíduos do processo civilizatório e do pensamento alienado e reificado, com o propósito de alcançar a autenticidade das coisas nelas mesmas. Desse modo, a filosofia precisa deixar sua condição de pura ideologia, pretensamente superior à cultura a ponto de colocar-se acima dela, e proporcionar condições e questionamentos que configurem modelos críticos que primem pelo objeto e sua realidade.

Jimenez (1986, p. 205) desenvolve algumas características sobre a concepção de filosofia e seu papel meta-filosófico sobre o conceito. Para este comentador, há uma confiança problemática na filosofia em Adorno na tentativa de superar as mazelas do conceito por ele mesmo, uma vez que se torna essencial agir filosoficamente de modo a vencer o que elabora e elimina o não-conceitual, a fim de “dissipar a ilusão de uma subjetividade constituída pela própria força do sujeito”. Para Adorno (2006), toda experiência metafísica é marcada pelo confronto do conhecimento com a tradição, sendo o sujeito o responsável pela eleição do conteúdo experimentado. Tal constatação permite ao autor localizar a noção geral de verdade como arbitrária ao sujeito e potencialmente ilusória, levando-se em consideração a presença do momento tradicional como conteúdo dogmático, tornado visível pela crítica do pensamento da dialética negativa.

As ilusões subjetivas do pensamento metafísico são enfrentadas por Adorno (ibid., p. 205, trad. nossa) pela sua “concepção de abertura”, a única prática do conhecimento capaz de refutar pré-juízos do pensamento dogmático e elevar o que fora subsumido pela definição de identidade do conceito. A metafísica considerada possível pelo autor necessita criar laços empíricos no seu processo de formação do conhecimento, demonstrando o que é contingente e questionável nos conceitos tidos inicialmente como fundamentais. O autor sugere uma metafísica não dogmática que, todavia, siga os mesmos passos em sua constituição das estruturas conceituais tradicionais.

Por conseguinte, a experiência metafísica é composta para Adorno (ibid., p. 207, trad. nossa) de uma polaridade que constitui sua condição de possibilidade da crítica não reificada. De um lado, a sua possibilidade de fracasso, como uma falseabilidade não apenas possível, mas legítima quando não proporcionar as condições da compreensão do que não fora pensado, o que o autor denomina de “consciência esclarecedora fraca”, de outro, a

necessidade de um momento concreto, que seja impossibilitado de ser compreendido em sua classificação nominal, mas contribua para o autoquestionamento do pensamento, denominado pelo autor de “primado do objeto”. Estes dois momentos da experiência metafísica são responsáveis pelo surgimento de uma brusca constelação de ideias que impede que o concreto seja totalmente assimilado pela consciência do nome, evitando, assim, que o pensamento regresse a um subjetivismo puro e inquestionado.

Pela explicitação da experiência metafísica, Adorno (ibid., p. 209, trad. nossa) defende uma abordagem negativa, que busque, da situação interpretada, o que lhe é totalmente estranho. O autor compara este processo de busca a uma situação de espera vã, e imputa a ele a condição de forma mais representativa de experiência metafísica. A negação determinada é a procura do que não fora encontrado pela consciência, mas que está lá, ou, pelo menos, julga-se estar. É na possibilidade da falsidade do conteúdo da verdade, que não recaia no tropeço da lógica da negação de uma negação, que se possibilita uma filosofia crítica, profundamente obscura, porém capaz de não hierarquizar conceitos em seu processo de reificação de si mesma.

No artigo *Adorno, Auschwitz e a Metafísica*<sup>122</sup>, Schanz (2008) faz referência às relações entre o pensamento adorniano e o papel exercido pelo nome *Auschwitz* na sua constituição. O comentador demonstra que a complexidade da filosofia em Adorno está para além da experiência metafísica, mas se encontra fundamentalmente em suas disposições. A dificuldade de encontrar uma linearidade na construção dos seus argumentos é uma forma de questionar a própria filosofia em seu interior, como resistência das próprias ideias, na medida em que passam pelo crivo metafísico do conhecimento, afinal seu objetivo não é fazer aparecer “um centro ou uma ideia fundamental, ou ainda outra que se tente explicar ou dirigir seus enunciados” (ibid., p.520, trad. nossa), mas fazer com que a metafísica seja efetivada pela sua rejeição, pelo seu questionamento interno.

Schanz relata ainda que a solidariedade para com a metafísica em Adorno não significa a elevação de um sistema filosófico. Constitui, pelo contrário, a refutação de mecanismos epistemológicos, ontológicos ou mesmo pertencentes a uma filosofia da história. A importância de negar a tradição, sem dela se desvencilhar completamente, surge principalmente pelo fato de *Auschwitz* não poder ser esquecido, nem mesmo definido, pois qualquer definição o afastaria de sua real representação “incapaz de entrar no campo da experiência” (ibid., p.537, trad. nossa).

Duttmann (1989) desenvolve uma importante ligação entre o pensamento de Adorno sobre o nome *Auschwitz* com a concepção mística de lei. Para este comentador, o nome *Auschwitz* no pensamento adorniano possui uma correspondência direta com a “lei do nome”, com a frase completa, com o significado direto da barbárie. Em termos adornianos, continua o comentador, a barbárie não pode ser citada, não é possível transformá-la em objeto do saber, pois é impossível discerni-la, repeti-la em termos teóricos ou traduzi-la, uma vez que a maior consequência seria o seu esquecimento e sua posterior reprodução. A sacralização deste nome é a mesma dada pelo indivíduo diante da lei que a desconhece, a produção de um modelo “sem nome”, vazio em seu processo de esvaziamento institucionalizado. Seu esquecimento ou desconhecimento são as condições de sua efetivação, condição de possibilidade da lei ou da catástrofe, implicada, sobretudo, na linguagem e no seu desdobramento autoritário que camufla o totalitarismo em suas particularidades discursivas.

Este comentador acrescenta que, na perspectiva de Adorno

Hitler impôs aos homens um novo imperativo categórico, um imperativo do nome: Age e pensa de tal modo que *Auschwitz* não se repita, que nada parecido aconteça, em outras palavras: age e pensa como se *Auschwitz* pudesse acontecer uma segunda vez, como se *Auschwitz* estivesse já acontecendo várias vezes. (Duttmann, 1989, p.188, trad. nossa)

Outro comentário importante para as aproximações entre Adorno e Derrida sobre a metafísica encontra-se na obra *A soberania da Arte* de Christoph Menke<sup>123</sup>. Nela, o autor alemão assinala a aproximação dos dois autores pelo potencial crítico da metafísica, afirmando que a estratégia argumentativa é a mesma, tanto de Derrida como de Adorno, a busca pelo “elemento racional de um pensamento místico” pela “reivindicação infinita e meios finitos da metafísica” (Menke, 1993, p. 243, trad. nossa). O professor Menke visualiza uma insolúvel dialética negativa do conhecimento conceitual para os dois autores como diagnóstico da razão e da verdade. Com o objetivo de analisar as reivindicações de validade e fundação de todo o conhecimento, a dupla de autores problematiza de modo similar os problemas de fundamento e o tradicionalismo não justificado no que ambos denominam juízo ou julgamento proposto pelo pensamento nas certezas proferidas na linguagem. Nessa abordagem, o juízo do pensamento pleno de pré-juízos

<sup>122</sup> Schanz, H.J. Adorno: Auschwitz et la métaphysique. *Les Études philosophiques*, n. 4, p. 519-537, 2008.

<sup>123</sup> Menke, C. *La souveraineté de L'Art*. L'expérience esthétique après Adorno et Derrida. Traduit de l'allemand par Pierre Rusch. Paris : A Colin, 1993.

da linguagem são colocados à prova pelo “sentido das reivindicações de validade” (ibid., p. 244, trad. nossa). Os mecanismos empregados são os mesmos, quais sejam: uma abordagem crítica imanente aplicada ao conhecimento conceitual autogestionado e colocado em dúvida de seus próprios resultados a todo instante. Na próxima subseção, buscar-se-á exemplos de irreflexão do pensamento cujos danos são desastrosos para o domínio da justiça e do direito, demonstrando a aproximação dos autores no que tange à concepção de linguagem como juízo do pensamento e seu aspecto místico e velado como a reprodução da barbárie que a dialética negativa visa superar.

### 3.3.2 Pré-juízos diante da lei: o místico e o velado como fundamento da barbárie

Na obra *Prismas*, Adorno possui um ensaio temático sobre Kafka<sup>124</sup>, no qual o pensador frankfurtiano profere elogios para a obra literária deste autor, sobretudo a respeito de sua literalidade e sobre o aspecto fragmentário dos símbolos que utiliza em seus escritos, pois “na obra de Kafka, tudo é mais fechado, preciso e distinto quanto possível (...) cada frase é literal e cada frase significa” (Adorno, 2010a, p.312-13, trad. nossa). As frases de Kafka são expressadas na negação da linguagem como expressão, sendo suas imagens um convite para a interpretação impossível, o incômodo muito similar ao do pensamento filosófico da dialética negativa, do seu autoquestionamento infundado pela crítica. A relação interpretativa clássica entre leitor e texto é esfacelada, em uma relação de enigma a ser desvelado pelo preço de sua compreensão.

Para ler Kafka, Adorno defende a sua interpretação literal de todo o texto, evitando o deslocamento de conceitos metafísicos sobre seus escritos, uma vez que “a autoridade de Kafka é inerente aos seus textos” (ibid., p. 315, trad. nossa). Assim, tal literalidade desenvolve na descrição do gesto contrapontos da fala, proporcionando ambiguidades que dificultam a determinação de um significado baseado apenas nos diálogos dos personagens. Os gestos ganham a importância de fazer emergir as experiências ocultadas nos enunciados. Desse modo, a linguagem denota a mentira e os gestos os significados reais do texto literário, cuja qualquer ontologia representaria um desserviço interpretativo.

Adorno continua sua análise demonstrando as possíveis proximidades dos textos kafkanianos com a psicanálise. Para o frankfurtiano, Kafka “faz arte exclusivamente a partir das escórias da realidade” (ibid., p. 321, trad. nossa), não levando em consideração possíveis soluções para o real, mas proporcionando os desvelamentos das inverdades sociais, garantindo sua força na desmontagem dos personagens e de suas imagens, dispondo o negativo da verdade. Tal desmontagem não se limita aos aspectos pífios dos personagens, mas ataca os seus conteúdos, fazem com que a subjetividade renuncie todo o seu campo de atuação. Para o filósofo, Kafka desvela o inumano ao passar pelos personagens desmantelados pela sua própria apresentação passiva e desesperada.

Os escritos de Kafka promovem o *déjà vu* perante o seu leitor, aos olhos adornianos, principalmente na medida em que os mesmos conseguem despertar o esquecido da memória e envolver seus personagens e seus leitores de tal modo que o seu melhor atributo literário se torna o pior, o desvelamento do inumano já experimentado, já vivido, em uma sensação constante de desejar parar, desejar morrer para não mais ter de enfrenta-lo. Este inumano é predicado pelo incerto, ambíguo e inacessível, todos repetidos indefinidamente em seus escritos, de modo que a monotonia e a espera pela passagem das páginas repercuta em toda a sua obra, física ou literariamente.

Há ainda a sordidez na obra de Kafka, ilustrada pelos personagens e pelo sistema no qual eles se inserem, responsável pela perda dos traços individuais e pela descoberta do horror debaixo do monumento da cultura. Segundo Adorno (ibid., p.328, trad. nossa) os aspectos sórdidos nas obras de Kafka “são o criptograma do capitalismo tardio todo brilhante de luz, do qual se faz a abstração para determiná-lo com precisão em seus aspectos negativos”. Seus personagens tornam-se superficiais em seu aprisionamento condicionado pelo sistema insensato de que fazem parte, demonstrando como a angústia do pequeno burguês representa a sistematicidade inumana pela integração desintegradora do “encanto mítico e da racionalidade dominadora”. O sujeito não é iludido em Kafka, mas com sua autoconsciência e sua realidade sórdida, “joga-se no monte de entulho, do mesmo modo que a máquina da morte procede com os que lhe foram confiados” (ibid., p. 342, trad. nossa).

Ao contrário de Adorno, Derrida não tem um texto que comente em sentido geral toda a obra de Kafka. No entanto, Kafka não é desconsiderado pelo argelino, e passa a ser um dos principais focos do ensaio considerado essencial para a presente tese, intitulado *Prejuízos: Diante da lei*<sup>125</sup>. Este texto surge como resposta às indagações feitas por Lyotard durante o congresso *Les fins de l’homme*, já discutidos no primeiro capítulo da tese. No texto referenciado, Derrida inicia sua argumentação com a pergunta “como julgar?”. Sua resposta é instantânea, e solicita

<sup>124</sup> *Réflexions sur Kafka*. In: *Prismes Critique de la culture et société*. Traduit de l’allemand par Geneviève et Rainer Rochlitz. Paris: Éditions Payot, 2010.

<sup>125</sup> Derrida, J. *Préjugés*. Devant la loi. In: *La Faculté de Juger*. Minuit, Paris, 1985.

uma visão global para o contexto do juízo: os dados pragmáticos, a situação, os destinatários, o remetente, a pontuação da frase, dentre outros.

Derrida analisa o termo *Préjugés*, presente no título e que na língua francesa possui dois sentidos pertinentes para o seu ensaio: o nome prejuízo/preconceito e o adjetivo pré-julgado. Evidentemente, tal ambiguidade é pensada e não está a esmo no texto derridiano. Um dos objetivos menores é o direito de resposta para o diálogo com Lyotard nos colóquios de Cerisy, o outro é compreender como a linguagem como pensamento é, inevitavelmente, criadora de pré-juízos, sendo tal criação é dogmática, irrefletida misticamente e atrelada à instituição da jurisprudência. Ao explicar o termo pré-juízo, Derrida (1985, p. 92, trad. nossa) demonstra que sua complexa ambiguidade se torna um dos principais entraves para o pensamento. Segundo o autor, pré-juízos podem denotar “o que é julgado precipitadamente” e “uma decisão pré-reflexiva ou opinião recebida”.

A própria questão “Como julgar?” é polemizada por Derrida, pois ela também necessita de uma concepção prévia de juízo, capaz de preconizar o juízo do juízo, ou ainda o juízo do pré-juízo. Há, assim, uma “prerrogativa ontológica” do “como” que se estabelece no próprio juízo ou pré-juízo, capaz de compreender “O que é julgar?”. Sem ela, não há nenhuma possibilidade de combater os preconceitos, de exercer críticas ou de oferecer uma metalinguagem que não esteja totalmente banhada por momentos metafísicos velados. Derrida (ibid., p. 93, trad. nossa) acrescenta que “é a segurança do pré-juízo sobre o juízo” que torna capaz o questionamento e o discernimento sobre o que é o julgar e quais as suas diretrizes legítimas.

Outras duas categorias tangenciam a discussão derridiana, o direito de julgar e o seu dever. Elas relacionam-se com o que o autor denomina de lei, definida como concepções e entendimentos concebidos aprioristicamente e regentes da efetivação do julgamento ou do pré-juízo institucionalizado pela linguagem. Esta concepção de lei é, inicialmente, considerada em sentido amplo, não reduzida apenas às práticas legais, mas a todo ordenamento que seja codificado e possua uma estrutura hierárquica. Efetivamente, o direito estaria no topo dessa hierarquia, devido a sua predisposição ao caráter formal e autoritário. No entanto, Derrida deixa uma abertura para pensar outros códigos que não estão demarcados simbolicamente de modo tão acentuado, mas que possuem a mesma disposição para a formulação de pré-juízos, como o código linguístico, a comunicação informal e as instituições sociais responsáveis pela formação, principalmente nas relações humanas e econômicas.

Na continuidade da discussão, Derrida transcreve literalmente o texto de Kafka, *Diante da Lei*, pelo qual o literato narra uma parábola sobre um homem do campo que deseja entrar em um prédio da justiça, mas é barrado pelo guarda que diz não poder autorizar a sua entrada. O homem permanece diante do guarda e do prédio atônito sem saber o que fazer por anos, até a porta ser fechada. O autor argelino parte da leitura desse texto para propor algumas questões preliminares que não estão relacionadas diretamente ao conteúdo, mas ao gênero textual. Para tanto, algumas questões são colocadas de modo que a ambiguidade das mesmas invade o próprio texto kafkaniano: Quem decide? Quem julga? E segundo quais critérios do pertencimento deste texto à literatura? Estas mesmas questões poderiam representar uma continuidade ao texto analisado, principalmente se trocar o termo literatura pelo significado da justiça e da lei.

Para Derrida, a lei em sua constituição e legitimação primária, não poderia dar margem para sua própria história, suas origens ou derivações para que sua autoridade permaneça inatingível. Torna-se necessário que a moralidade da lei seja pura para que o posicionamento diante dela não encontre motivações para ser questionada ou não respeitada. Para Derrida, não há indicações no texto de Kafka sobre qual a natureza da lei que se encontra diante do homem do campo, podendo ela ser moral, política, jurídica, natural, ou outra. O que pode ser questionado é sobre o que faz a lei manifestar-se pelo que é escondido ou não nomeado em sua invisibilidade. Fica claro que graças a esses atributos, a lei torna-se soberana e incapaz de ser superada, pois sua autoridade suprema perdura no tempo e na própria vontade de conhecê-la.

A lei transforma-se em uma ordem absoluta que não tolera o processo histórico e contextual de sua própria elaboração. O inumano para o qual Adorno chamava a atenção está na figura da lei e na passividade linguística, mas não gestual do homem do campo. O principal gesto do homem de curvar sua cabeça para o interior da porta possui uma resposta rápida e totalitária de experimentar a força de todos os homens da lei que guardam o seu poder soberano. O número de guardas não é relatado, assim como o seu potencial castigo caso a lei não fosse obedecida. O estado de encontrar-se diante da lei é o *déjà vu* adorniano do indivíduo político jamais conseguir acessar a lei, principalmente quando a mesma representa a justiça. O processo hierárquico e burocrático constrange a humanidade na espera infundável por uma aprovação totalitária e teológica da lei, que é fantástica, mas incapaz de ser compreendida em termos pragmáticos.

Derrida acrescenta ainda uma nova interpretação para o título “diante da lei”. Segundo o argelino<sup>126</sup>, estar

<sup>126</sup> Tanto em alemão, como em francês, diante da lei significa comparecer de modo respeitoso e submisso diante dos representantes da lei. A lei em pessoa nunca está presente. Dar as costas à lei significa ignorar, negligenciar, transgredir a lei. (ibid., p.119).



diante da lei pode significar o fato do indivíduo estar em frente à representação da mesma, ou ainda que o personagem não faz parte dela e, por isso, há um enfrentamento da condição de homem do campo e sua incompreensão do que seja justo. Esta última possibilidade ilustra a condição de incapacidade do indivíduo compreender sua condição quando envolto ao processo cultural de fomento da lei. O vínculo do homem do campo e do guardião com a lei é “uma relação de cegueira e separação” (ibid., p. 119, trad. nossa), em que a força e o constrangimento da lei não se encontra na figura do homem com farda, mas no seu discurso imperativo, vazio de significado para o próprio detentor da fala.

A porta é outro símbolo problematizado pela leitura derridiana, afinal ela sempre esteve aberta fisicamente, porém tal abertura não significa acessibilidade à lei, pelo contrário, o vazio e o nada eram as únicas correspondências visíveis pelo homem do campo na medida em que se curvava para a passagem. Para o argelino, tal proibição da lei denota sua contradição, não apenas da lei, mas de toda ilegalidade que almeje acessar o direito como contradição de si mesmo. A justiça não está presente e nunca estará, pois, seu limite é apenas a lei, redutível ao direito e incapaz de autogestionar como ação justa e legítima perante aqueles que a procuram. A lei torna-se, por isso, a não presença da justiça e sua incapacidade de acessá-la.

A não presença da justiça em detrimento do lugar da lei é um dos relevantes diálogos que Derrida desenvolve na sua obra *Espectros de Marx*<sup>127</sup>. Tal obra é o resultado de duas intervenções revistas e ampliadas na Universidade da Califórnia em 1993, sobre a temática do futuro do marxismo no pensamento contemporâneo. As noções de espectro, fantasma e não presença constituem o cerne argumentativo pelo qual a temática do direito insere-se com efetiva consideração. A ênfase é na defesa da responsabilidade e do respeito para com a justiça e, notadamente, a consideração do respeito para aqueles que não estão presentes, os outros que formam o conteúdo da *différance*, silenciados e eliminados pelo processo padronizante da lei conduzida pelo direito e pelo pré-juízo linguístico.

Partindo da leitura do *Manifesto do Partido Comunista*, Derrida disserta sobre a relação entre o espectro que ronda a Europa e o espírito que o incorpora, de modo paradoxal, pois em seu devir corpo, não representa nem alma, nem corpo, mas um terceiro. O espectro não é nada visível, é o terceiro excluído pelo fato de ser quase inominável, reduzido por três características determinantes de seu quase aniquilamento: o luto, a responsabilidade da língua e o trabalho. O primeiro liga-se aos outros dois ao representar a tentativa de ontologização do rastro, do resto, do que sobrou do comunismo, a fim de torná-lo presente e classificá-lo, mantendo em um lugar específico e não mutável. Para tanto, a responsabilidade da língua e do seu discurso que marca o nome e o substitui alia-se a alienação do trabalho, tornado espírito do espírito.

Ao explicar o conceito de herança e sua necessária heterogeneidade radical, Derrida (1994c, p. 38) avança na discussão sobre a concepção de direito, destacando o construto teórico de “crime do outro”. Tal concepção desenvolve o papel da linguagem e dos discursos em sua responsabilidade de substituir o nome. No caso específico, o nome Marx é substituído pelo crime cujo “acontecimento, realidade e a verdade não podem nunca apresentar-se em carne e osso, podem apenas deixar presumir, reconstruir, fantasmear”. O próprio direito e a concepção de herança teórica funcionariam como desertores da crítica e do filtro sobre a *différance* e a incompreensão dos deslocamentos conceituais.

Como consequência, Derrida caracteriza e problematiza o direito como “economia da vingança”, possuindo uma lógica de cálculo da restituição, na qual apenas a desconstrução pode sobrepor-se e superar. A justiça como desconstrução, nesse texto derridiano, recebe um condição preliminar: possui “uma condição indeseconstrutível de toda desconstrução” um elemento metafísico que garanta a crítica de si mesma, o que não acarrete a perda de sua característica elementar de prover a possibilidade da justiça, evitando que a mesma corra o risco de se reduzir novamente “a regras, normas ou representações jurídico-morais” (ibid., p. 47).

As representações que Derrida busca refutar não se reduzem apenas ao campo da jurisprudência, mas ampliam-se para a crítica de toda intervenção estatal simbólica. O símbolo reificado pode ser pensado apenas quando a fronteira entre o fantasma e a efetividade da reflexão for levada a sério, na medida em que o porvir da elucidação e a consideração objetiva tenham a mesma consideração. Um dos exemplos mais notórios de dominação ideológica encontra-se no momento em que “o Estado emite papel-moeda com o curso obrigatório, sua intervenção é comparada a uma ‘magia’ que transforma papel em outro” (ibid., p. 68).

Além do papel-moeda e das várias instituições que o Estado imperiosamente funda em seu autoritarismo camuflado da “magia do carimbo”, existem outras representações que ganharam nome e efetividade no totalitarismo político. Assim como em Adorno observa-se o termo *Auschwitz* como “o nome mais terrível que nenhum outro nome” responsável pelo inominável e pelo imperativo categórico “não se repita”, incapaz de ser esquecido ou de ser enunciado, responsável pela “memória sem ideia” (Duttmann, 1989, p. 192, trad. nossa), em Derrida o nome 11 de setembro deixa de ser apenas um dêitico para possuir um significado, passando por um ato de nomeação, já

<sup>127</sup> Derrida, J. *Espectros de Marx*: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 1994c

referenciando uma citação. Assim como o pensador de Frankfurt no caso da nomeação do campo de concentração, Derrida imputa ao atentado de 2001 a o predicado de “ato de linguagem, ato de enunciação e impotência para nomear de modo apropriado” (Derrida, 2004, p.135, trad. nossa). O acontecimento de algo terrível que é incapaz de ser explicado, nomeado ou esquecido faz da posição crítica dos dois autores uma herança quase inquestionável, não apenas histórica, mas sobretudo teórica.

O fenômeno de dar nome pela linguagem demonstra sua potencialidade de promover juízos, que essencialmente são prévios, pré-juízos, necessários apenas como condição de possibilidade da crítica, mas instrumentos de esquecimento e violência quando isolados. Assim, a necessidade de estar sempre atento para suas manifestações mágicas, simbólicas e centrais demandam do pensamento filosófico uma nova postura, que não seja reprodutora apenas dos clássicos, mas que em seu processo formativo, volte-se sobre si mesmo, como pensamento contra o pensamento, eliminando a repetição irrefletida do tradutor traidor, do silenciado pela linguagem, para pensar o “para além da linguagem” (ibid., p.136, trad. nossa).

Derrida acrescenta a importância de encontrar os limites entre linguagem e enunciação de conceito, pois é nele que o terror organizado se encontra, onde o fascismo se apresenta em sua plenitude instrumental. A lógica do conceito precisa buscar o não-idêntico adorniano em sua manifestação original, e única, por definição da originalidade. A *différance* pode e deve elevar-se a condição de pensamento pela desconstrução e sua condição de justiça, que demonstre a tradição como mera manifestação de ideias não determinantes ao pensamento coletivo. A autoridade da lei torne-se ato de reflexão capaz de superar os binômios certo e errado, singular e homogêneo, o juízo do pré-juízo. No próximo capítulo, apresentar-se-á a possibilidade de resposta da problemática da diferença para os dois pensadores pelo ensino de filosofia como instituição educacional e como prática de filosofar pelo nome e pela saída metafísica proposta como não reprodução da barbárie e do terrorismo.

## CAPÍTULO IV – FORMAÇÃO FILOSÓFICA – UMA SAÍDA DA CRISE DA CRÍTICA PELO INTERMÉDIO DA EDUCAÇÃO

No segundo capítulo da obra *Do direito à filosofia*<sup>128</sup>, Derrida (1990a, p. 230, trad. nossa) articula algumas considerações sobre o ensino de filosofia francês em sua estruturação pedagógica e argumentativa, lembrando que este domínio do conhecimento “merece uma atenção especial” por estar afetado diretamente pelas políticas de inovação do sistema de ensino e de sua distribuição de carga horária. As mudanças institucionais da distribuição das aulas e de sua estruturação estão, na visão do autor, impregnadas ideologicamente pelas tendências da economia capitalista, sendo, por esta razão, fundamental rediscutir e elaborar novos programas e novas práticas no processo formativo filosófico que sirvam de refutação à lógica logocêntrica hierarquizada. Derrida constata também que a prática do ensino filosófico está baseada no que ele denomina de ontoenciclopédia, marcada por uma filosofia pautada na ontologia e por uma *paideia* desenvolvida de modo enciclopédico. Uma mudança torna-se possível apenas pelo movimento que não se reduza às pesquisas teóricas, mas que atue sobre as instituições de poder, sem se restringir aos trâmites de sindicatos ou de organizações profissionais corporativas, mas promovendo intervenções em todas as esferas de atuação formativa.

Desde um dos seus primeiros textos sobre a filosofia e seu ensino, *A atualidade da filosofia* de 1931, Adorno sinaliza para a queda da formação filosófica perante as estruturas da ideologia capitalista, pela busca da enunciação filosófica da totalidade metafísica do real, condicionando a filosofia em instância de ordenação e controle das ciências particulares. A história da filosofia transformou-se na história dos entrelaçamentos das figuras enigmáticas do ente. Somente uma interpretação do real em conexão com os conceitos em sua constelação torna capaz a superação das estruturas do pensamento e das categorias, oriundas da separação forma abstrata e conteúdo histórico sedimentado.

Nesse contexto, o presente capítulo tem como objetivo apresentar as consonâncias entre Adorno e Derrida no âmbito da educação, em especial no que se refere à formação filosófica, elegendo três seções gerais da exposição. Na primeira, buscar-se-á apresentar as noções de identidade, crítica e cultura, na tentativa de demonstrar as disposições dos dois autores sobre as noções aludidas, aproximando-os principalmente pelo diálogo entre as concepções de crítica da cultura como teoria estética e filosofia da tradução, ambas meta-referenciadas pelas disposições da autocrítica desconstrutiva. A segunda seção abarcará as relações entre a teoria da semiformação adorniana e os condicionamentos apontados por Derrida da responsabilidade universitária corrompidos pelo sistema formativo ideológico. Na última seção, abordar-se-á o projeto educacional contra barbárie com ênfase na formação filosófica para os dois autores, aproximando-os pela corroboração de seus vínculos teóricos e pelas alternativas à crise por eles dispostas.

### 4.1 Identidade e cultura – as bases da crítica e do seu pensar meta-referencial

Pensar as noções de identidade e cultura para os autores aqui referendados apresenta-se como um desafio epistemológico de difícil solução, pois esses dois instrumentos apresentam-se em argumentações densas e conceitualmente localizadas. No entanto, a construção dos argumentos segue linhas exegéticas capazes de aproximações consideradas válidas às pretensões desta seção, pois ambas vislumbram a meta-referencialidade como condição básica de efetividade argumentativa. Para Adorno, a problematização da crítica da cultura em termos sociológicos e filosóficos é dada pela refutação das tendências de instrumentalização do processo racional responsável pela ratificação das tendências totalitárias do pensamento. A constatação de que o crítico da cultura se corrompeu em nome das práticas ideológicas leva o autor frankfurtiano a elaborar sua própria teoria estética, capaz de repensar e refletir novas condições de cultura e de arte que não se restrinjam à univocidade e ao fatalismo cultural, expressados pelas mesmas disposições civilizatórias fascistas. Por sua vez, Derrida discute a relação entre identidade e cultura diante da sua crítica ao logocentrismo e, em especial, ao eurocentrismo. O paradoxo entre nacionalismo e cosmopolitismo denota à cultura e à identidade problemas severos que apenas uma filosofia da tradução pode solucionar, como reversão das identidades falidas e elevação do indizível perante os constrangimentos sociais. Para traduzir a intradutibilidade das principais experiências humanas, a hospitalidade e o perdão, fazendo-se elementar recorrer ao campo da arte, em especial da linguagem estética como resposta de captação das imagens intraduzíveis do

<sup>128</sup> Derrida, Jacques. *Du droit à la philosophie*. Paris : Galilée, 1990a.

eu social.

#### 4.1.1 A posição da crítica perante a cultura e sociedade para Adorno

No primeiro capítulo da obra *Prismas*<sup>129</sup>, Adorno (2010, p. 7, trad. nossa) apresenta o ensaio *Crítica da cultura e sociedade*, no qual problematiza a expressão “crítica da cultura” por considera-la uma contradição flagrante da condição social do indivíduo, imerso nos parâmetros culturais que almeja superar. O autor afirma que qualquer pessoa que pretenda criticar a cultura precisa levar em consideração que semelhante disposição é possível somente dentro dos parâmetros da própria cultura, pois não há condições de dela desvencilhar-se como se possível fosse pertencer a uma natureza intacta ou posicionar-se em um estado histórico mais elevado. A contingência e a limitação fazem parte do sujeito pensante e não podem ser postas de lado com relação ao conceito de cultura, mediador direto da relação entre indivíduo e sua crítica.

Desse modo, um dos maiores problemas de análise do conceito de cultura para Adorno é o seu isolamento dogmático, por vezes cego e arrogante, e sua incapacidade de reconhecer a impossibilidade de questionar-se de modo exterior a si mesmo. A viabilidade da crítica já constitui uma manifestação da cultura e da consciência humana na “tentativa de esquecer o indizível em vez de se esforçar, mesmo em vão, de conjurar o perigo” (ibid., p. 8, trad. nossa). O crítico da cultura eleva-se de tal maneira que cria um tipo de usurpação, transformando a si mesmo em profissional capaz de guiar o público sobre o mercado que originariamente seria seu principal entrave. Para Adorno, a profissionalização do crítico altera totalmente o cerne da substância da crítica originária, convertendo-o em um importante ator no mercado de produtos culturais.

Aliada à instrumentalização da crítica, a lógica do mercado possui ainda outros mecanismos que proporcionam a regressão da reflexão no indivíduo. A dialética da liberdade de expressão, controlada anonimamente por uma ordem estabelecida, além da pré- formação da consciência individual e a impossibilidade da diferença acarretada pela monotonia dos produtos oferecidos são apenas alguns pilares de impedimento da liberdade de pensamento implantados pelas disposições capitalistas. Adorno chega a comparar a ingenuidade do crítico da cultura com a do fascista, pois ambos ostentam e cultuam os “gigantes” de espírito, fazendo da cultura uma fonte do que de pior pode acontecer com a sociedade em sua contradição cúmplice da crítica cultural da depreciação.

Assim, a cultura torna-se ídolo depois de sua queda em neutralização e reificação, garantida principalmente pelos denominados “valores culturais” que os agentes do comércio, revestidos pela roupagem de críticos, empregam na difusão e propagação do conformismo social. O progresso preconizado pelo Esclarecimento torna-se sinônimo de desumanização e a crítica da cultura aparece como elemento facilitador deste processo pela sua manifestação social irracional, pautada na “imobilidade mítica da cultura” (ibid., p. 16, trad. nossa). Desse modo, a crítica da cultura, cuja potencialidade garantiria teoricamente o desvencilhamento das atividades desumanas predominantes pelo intermédio do sistema econômico, apresenta-se de modo unívoco, linear e fatalista, provocando mutilações diversas na vida material do indivíduo imerso no seu dever de não apenas conformar-se, mas resignar-se perante as vicissitudes que lhe acometem.

A humanidade é magicamente transformada em clientela de fornecedores abstratos, que controlam as vidas individuais de modo a manter a esfera da circulação, a divisão social do trabalho e a comunicação como características intocáveis em sua função unívoca de desumanizar os atores sociais. A cultura torna-se predicado dos consumidores que a possuem não como um luxo, mas “como simples prolongamento da produção” (ibid., p. 17, trad. nossa). O papel da crítica torna-se servil e sua função de resistência ideológica coloca-se ao próprio serviço da ideologia. Adorno acrescenta ainda que não é apenas a ideologia o obstáculo da cegueira da objetividade, mas, sobretudo, a contradição com o conceito de humanidade que a sociedade não está plenamente de acordo, levando-se em consideração as condições de efetivação do sistema capitalista e sua discrepância com relação às condições de sobrevivência do indivíduo.

Somente uma teoria social que se coloque contrária às tendências ideológicas da crítica da cultura como complemento do horror social, pode proporcionar uma postura autocrítica permanente que possibilite juízos concretos factíveis pela emancipação social. Tais juízos seriam o resultado de uma crítica imanente da cultura que não estivesse baseada na harmonia ilusória do sujeito com o objeto, mas que demonstrasse negativamente a ideia de tal harmonia, desvelando suas “contradições de modo puro e intransigente até o coração de sua estrutura” (ibid., p. 28, trad. nossa), fazendo deste modo que a ideologia da crítica perca seu sentido absoluto. O autor acrescenta que a consciência destas contradições entre ideia objetiva de cultura e sua designação social tem como meta aprimorar a experiência do objeto, por vezes renegada pelos dispositivos ideológicos totalitários, tais como aqueles desenvolvidos na esfera soviética,

<sup>129</sup> Adorno, T. W. *Prismes Critique de la culture et société*. Traduit de l'allemand par Geneviève et Rainer Rochlitz. Paris: Éditions Payot, 2010.

onde um terrorismo cínico se impôs em honra da totalidade.

A ideologia pela qual é tomada a crítica da cultura recebe pelo intermédio da linguagem publicitária um determinismo causal do silêncio e da comunicação destituída de sentido. Adorno atenta para a impossibilidade da consciência crítica quando ela é colocada à prova pela dialética entre cultura e barbárie, na medida em que a sociedade avança em seu processo de totalitarismo e de reificação. Nesse sentido, *Auschwitz* é posto como o modelo absoluto da barbárie, a tal ponto que nenhuma obra de arte pode ser sustentada sobre a sua existência. Não há crítica da cultura capaz de suplantar a barbárie absoluta disposta nos campos de concentração. Por isso, torna-se fundamental repensar a cultura em contraposição ao seu processo contraditório de totalização capaz de frear as intempéries das mentiras totalitárias que regem a cultura de massa.

Em sua obra inacabada intitulada *Teoria Estética*<sup>130</sup>, cuja temática central discute a possibilidade da autonomia na obra de arte na época contemporânea, Adorno defende que a identidade estética deve orientar-se para além da experiência externa coisificante, a partir do não-idêntico sustentado por ela no contexto da sua realidade concreta, uma vez que “as obras de arte são cópias do vivente empírico na medida em que a este fornecem o que lhes é recusado no exterior e assim o libertam daquilo para que as orienta a experiência externa coisificante” (Adorno, 1993, p. 15).

Ao contrário do primeiro texto da obra *Prismas*, em que o mote se encontrava no ensaio sobre a finalidade social da crítica da cultura, a *Teoria Estética* demonstra já uma crítica da cultura em si mesma, baseada de modo iminente no conceito de obra de arte contemporânea. Dessa maneira, por se tratar de uma obra inacabada e ao mesmo tempo uma opção metodológica desenvolvida no transcorrer dos anos 1960, os conceitos e as argumentações aparecem articulados de modo que a dialética negativa e a elevação do não-idêntico constituem os pressupostos basilares da concepção da arte como constelação de momentos transformados historicamente. A apresentação do conceito de arte é atrelada ao fato dele compor “a antítese social e não poder ser imediatamente deduzido desta” (ibid., p. 19). A liberação da dialética totalizante é proposta pela separação entre a obra de arte e o artista, deslocando o pressuposto do primado do objeto para o primado da obra, do diferente, daquilo que resiste às subjetividades identitárias.

O objetivo adornoiano encontra-se no questionamento da sobrevivência da arte em uma sociedade cuja cultura e crítica transformaram-se em facetas da barbárie totalitária, na qual a indústria cultural rebaixou a arte ao processo de distribuição de mercadorias e à sequência dos “ismos” dispostos pela ideia do novo. A história da arte é confundida pela história das correntes artísticas modeladas pela tradição, que se objetiva em sua autoridade ao petrificar as características do mesmo modo que se efetivou o processo de alienação nas estruturas econômicas e sociais. O fascínio pela ideia do novo muda a tradição para uma identidade que camufla as diferenças e elimina os resíduos e as rupturas inerentes à obra de arte e sua crítica.

Para Adorno, a obra de arte deve negar radicalmente o sentido, a fim de tornar-se socialmente relevante. Por isso, uma das principais consequências da crítica às escolas filosóficas é a negação de qualquer busca cega por uma mensagem da obra de arte. Partindo de exemplos literários de Shakespeare e Beckett, Adorno defende que tais textos trazem o obscurecimento pela negação da ideia absoluta de um conteúdo, que não pode identificar-se com a onipotência da razão dominante do pensamento discursivo. Não é possível classificar as obras de arte em um sistema filosófico tradicional sem descaracterizá-la ou limitá-la no processo totalizante do Esclarecimento.

Munster (2008, p. 197, trad. nossa) lembra que na perspectiva da estética adornoiana, a teoria estética materialista tem necessariamente como objetivo a garantia da experiência do objeto estético, criando uma distância entre “o sujeito do conhecimento e o objeto conhecido”. A arte possui a capacidade de completar o conhecimento naquilo que dele é excluído pela integração do comportamento mimético, superando sua disposição moderna para a univocidade e para a inverdade da totalidade dominadora. Tal totalidade pode ser comprovada pela elevação da imagem do belo em detrimento da concepção de feiura. Comparando às práticas fascistas da tortura e de sua camuflagem ideológica, a expressão de sofrimento é projetada no desprezo coletivo. Esconder a face do torturado compõe a construção do veredito estético esclarecido pela criação da unidade e sua categorização. A barbárie em sua literalidade apossa-se objetivamente da obra de arte e define as bases da estética transcendente.

Desse modo, a arte e sua relação filosófica são fundamentais para o pensador frankfurtiano, tendo em vista, sobretudo, a importância de conceber a paisagem cultural como “força de resistência pelo fato de a expressão histórica ser temperada pelo sofrimento real do passado” (Adorno, 1993, p. 80). Cabe à filosofia interpretar a arte para enunciar o que ela própria não pondera, o inominável, o que “só pela arte pode ser dito, ao não dizê-lo” (ibid., p. 89). Toda teoria da arte é uma manifestação crítica e filosófica que precisa, negativamente, antepor-se à pura identidade e categorização de sentido, ao passo que consiga salvar o não-idêntico e recuperar-se da opressão sistêmica da diferenciação efetuada pela síntese dialética positiva do diverso.

<sup>130</sup> Adorno, T.W. *Teoria Estética*. Tradução de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

Outro aspecto relevante em que a crítica da cultura e da arte em Adorno se baseia é o caráter ambíguo da linguagem perante as obras de arte. Como visto no segundo capítulo do presente trabalho, a linguagem comunicativa representa um dos principais aspectos do sucesso da dialética do Esclarecimento por refletir a violência e a dominação da realidade empírica. Na *Teoria Estética*, Adorno sinaliza que “a linguagem é o constituinte da arte e seu inimigo mortal” (ibid., p. 132) dado fundamentalmente pela sua capacidade de expressão não subjetiva no sujeito, e sua incessante tentativa de encontrar uma unidade plena de seu exercício, que sempre desemboca em uma aparência correspondente à vida danificada do sujeito. Somente uma arte autêntica pode conhecer a “expressão do inexpressivo, o choro a que faltam as lágrimas” (ibid., p. 138), refutando todas as tentativas de ser compreendida como objeto de interpretação a-histórica, uma vez que as mesmas devem ser consideradas pela crítica como enigmas capazes de proporcionar à linguagem condições de expressão e de apreciação crítica antifascista, suspendendo todo e qualquer contexto funcional abstrato e universal criado para a realidade empírica.

#### 4.1.2 A posição da crítica perante a cultura, sociedade e arte para Derrida

Se para Adorno a crítica da cultura tornou-se objeto de mercado e disposição fascista, assim como as diversas tentativas de teorização estética na sociedade transformaram-se em mecanismos de controle da comunicação subjetivada, para Derrida, a crítica da cultura ganha outras evocações, não dissonantes àquelas defendidas pelo pensador frankfurtiano. O questionamento sobre o que consiste a cultura, assim como a investigação sobre o entendimento político da identidade cultural trazem percepções próximas da contemporaneidade que podem auxiliar no diálogo com os textos adornianos, principalmente na tentativa de localizar continuidades entre os dois autores.

Na conferência pronunciada em Turim no dia 20 de maio de 1990<sup>131</sup> em um colóquio sobre a identidade cultural europeia, Derrida (1992) tece algumas considerações sobre o termo cultura e sua polissemia filosófica. Questionando sobre o significado da expressão identidade cultural europeia, o pensador argelino lembra que tal concepção patrocinou eventos históricos depreciáveis como a xenofobia, o racismo, o antisemitismo e os fanatismos religioso e nacionalista. Tais eventos representam o que o pensador denomina “fantasmas do pior”, pelos quais se elucida a máxima dificuldade de compreender os limites da identidade e da cultura perante uma sociedade organizada com base no poder econômico e na violência por ele sustentada. Derrida (1992, p. 13, trad. nossa) lembra que “as palavras latinas cultura e colonização tem o mesmo radical, pelo qual justamente se refere às raízes”, problematizando de modo acentuado a relação de identidade e cultura nos trâmites políticos dos discursos institucionalizados.

Para tanto, o autor lança o axioma de sua análise pautado no dispositivo inerente da cultura não poder a si mesmo imputar uma identidade, ou ainda, não pode buscar identificar-se ao sujeito em sua não-identidade, pois não pode haver identidade cultural sem a garantia da diferença, pois uma cultura não possui jamais uma única origem, sendo que toda “monogenealogia consistirá sempre uma mistificação na história e na cultura” (ibid., p. 17, trad. nossa). Nesse patamar, a auto-identificação torna-se, nos trâmites da cultura, repetição de si, sendo deslocada para a escala do continente europeu como programa esgotante e esgotado de fomento do eurocentrismo endossado pelo egocentrismo destruidor de si e do outro.

A identidade cultural europeia deve se responsabilizar por si, pelo outro e diante do outro, para enfrentar os dispositivos cujas dificuldades próprias do capital são impostas incessantemente, não se restringindo à esfera geográfica apenas, mas entrando em consonância com todas as ramificações atuantes da economia política. A história da cultura nunca será uníssona ou monolítica, por isso sua identificação precisa estar para além de uma resposta acabada. Nesse aspecto, Derrida assinala que a responsabilidade dos discursos culturais possui um vínculo direto com a abertura e com a não-exclusão da constituição de si e de seus textos institucionalizados. No entanto, a identidade europeia por não se restringir aos limites geográficos, amplia-se para uma ordem espiritual, como um projeto ou ideia infinita que culmina catastroficamente no universal e no acúmulo da capitalização de si e para si, outorgando a si mesma o título de civilização mundial e de cultura humana geral.

O termo crise é objeto de investigação derridiana ao momento de sua explanação sobre a identidade europeia e seu significado teórico. A tradição ocidental, em seus percursos consolidadores, provocou, ao ver-se como universalidade, condições contrárias à tomada de consciência e reflexão sobre as bases plurais da cultura, colocando em suas manifestações, principalmente as linguísticas, o desmerecimento da alteridade e dos limites de sua própria ineficiência. Tal ineficiência provoca na concepção da identidade europeia limitações profundas, desembocadas nas guerras pelas quais esse entendimento entra em contradição.

Para discernir tais contradições da noção de cultura europeia, Derrida escolhe o termo capital, em seus dois significados de maior recorrência, a fim de propor a explicação da questão proposta. O primeiro significado denota o nome feminino *a capital*, capaz de projetar a ideia de centro por si mesma, conjecturando ligações não apenas

<sup>131</sup> Derrida, J. *L'autre cap*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1992.

territoriais, mas econômicas e políticas. No caso da Europa, seu significado ganha elementos conotativos pretenciosos de capital da humanidade. Em seu interior, Derrida defende que nenhuma comunidade da Europa seria aceita como capital deste continente, porém o desejo velado perante as relações políticas é tamanho que culmina nas lutas pelas hegemonias culturais. Tais hegemonias estariam representadas nos “poderes estabelecidos e tradicionalmente dominantes de certos idiomas, de certas indústrias culturais, pelo intermédio do extraordinário crescimento de novas mídias, dos jornais, da edição, pela universidade, pelos poderes técnico-científicos” (ibid., p. 39, trad. nossa).

Igualmente, é na capilaridade das trocas culturais pela busca da hegemonia que se encontra o grande desafio dos sistemas de competição pautados na noção de uma capital, como compreensão da identidade cultural. Buscando evitar o monopólio geográfico que uma capital cultural poderia acarretar, ao passo que, concomitantemente, busque-se evitar a dispersão da cultura europeia ao ponto de descaracterizá-la, a capilaridade surge como processo de circulação e comunicação que ultrapassa as fronteiras nacionais e os limites de um sistema totalitário que vise o controle dos indivíduos a ele subordinados.

O paradoxo da identidade cultural relaciona-se com sua dualidade entre o nacionalismo, dado pela ideia de capital europeia, e pelo complexo conceito de língua e linguagem ontologicamente determinados, e o cosmopolitismo, pautado na memória do universal, baseado na concepção de sujeito trans-europeu que não está fixado em uma capital cultural, mas segue a lógica do discurso capitalista de universalidade da humanidade. A relação de ambiguidade e contrassenso produz aos olhos do autor uma colonização de si mesmo, da própria identidade cultural e da noção de cultura, postergada pelo plano de unidade e solidariedade europeias, marcadamente francesas, em que o outro acaba sendo suplantado em suas próprias restrições.

Tais limites originam-se em projetos europeus pretensamente pluralistas que acabam por impor a homogeneidade em seus modelos discursivos com uma objetividade que busca novas formas de tomada de poder cultural. Para o pensador argelino, torna-se essencial saber detectá-los a fim de poder a eles resistir. Tendo em vista os campos de atuação destes discursos, Derrida (1992, p. 55, trad. nossa) problematiza a comunicação no espaço público como maior expoente de imposição de um modelo de linguagem pretencioso, que almeja representar “a inteligibilidade, o bom senso, o senso comum e a moral democrática”, desacreditando tudo o que reflita sobre este modelo, reprimindo a dobra, a inquirição e colocando em dúvida todo discurso que questione a si mesmo como meio de dominação.

A abordagem das contradições da cultura europeia continua com a problematização do vocábulo capital em sua manifestação sociológica voltada ao contexto econômico. A expressão *o capital* recebe dos escritos marxianos relevantes considerações de refutação do dogmatismo totalitário das ideias universalistas reguladoras atreladas, segundo Derrida, às concepções de colônia, colonização e civilização. Como sugestão de superação destes percalços, o autor desenvolve a proposta de uma “filosofia da tradução” que reverta a homogeneização violenta das línguas provocadas pela concepção de neutralidade “transparente, metalinguística e universal” (ibid., p. 58, trad. nossa).

Tal filosofia da tradução derridiana tem como foco garantir a experiência da língua e da linguagem até sua irredutibilidade para além dos enunciados teóricos constitutivos, abrindo e compreendendo uma ligação e um engajamento inerentes ao próprio discurso proferido, desafiando as metalinguagens que dificultam a relação de autor do discurso e de remetente inteligível ao outro. Para tanto, o pensador argelino propõe a alteridade e a auto compreensão pautadas na perspectiva iminente do nome *hoje*. A experiência da iminência do hoje é retirada dos escritos de Valéry e localiza os entraves principais da realidade concreta pela qual o discernimento pela filosofia da tradução precisa atuar, tais como a possibilidade de outras guerras, o retorno do fanatismo religioso e suas consequências, os nacionalismos, os racismos e a xenofobia.

A filosofia da tradução atuaria não apenas em problemas contemporâneos concretos, mas também, por ser filosofia, sobre os abstratos. A filosofia da razão, a imposição do monoteísmo, a memória judaica e seu não esquecimento, e todos os outros pré-juízos que a linguagem como comunicação acaba por ser deslocada pelos discursos individuais velados da sociedade. O processo civilizatório torna-se o principal desafio da filosofia da tradução derridiana, que com sua abordagem desconstrutivista culmina na separação da tríade criada pela concepção de universalidade ideal, composta por espírito, cultura e comércio. Este tripé é marcado por uma crise sem precedentes do capital, e se encontra na sua própria estrutura capitalista, fazendo com que a linguagem da memória seja influenciada pela linguagem econômica e pela linguagem técnico-científica, ameaçando a identidade cultural europeia pelo intermédio da universalidade e do capital ideal.

A concepção de capital cultural universal é deslocada para o domínio das ciências em geral como o saber detentor de poder, que precede cada regulamentação, juízo e experiência, fazendo com que sua responsabilidade se torne um irresponsável cálculo jurídico, político e tecno-científico, em uma perniciosa mistificação do valor da universalidade capitalista. Derrida (ibid., p. 71, trad. nossa) acrescenta ainda que “a autoafirmação de uma identidade pretende sempre responder ao chamado e à sinalização do universal”, sendo por isso necessário que a filosofia da tradução provoque uma abertura capaz de, em sua insignificância perante o sistema, pensar o outro como a si mesmo,

como um dever de responder ao chamado da memória. Tal dever recebe uma atenção especial da parte do autor que concebe a abertura para um discernimento não dirigido apenas pela diferença, e pelo respeito às minorias ou singularidades sociais, mas também conceber a universalidade do direito formal, o desejo da tradução, a lei da maioria e as oposições às perseguições raciais.

Desse modo, torna-se possível entender que as concepções de identidade cultural e identidade europeia para o autor argelino ganham uma relevância de teor político. No entanto, assim como Adorno, Derrida também possui uma imersão nas artes em suas reflexões críticas sobre cultura e sociedade. Não há uma teoria estética propriamente dita no pensador argelino, mas um movimento interno de seus argumentos que possibilitam uma apreciação da arte e de sua representação, principalmente com o gênero audiovisual, objeto de reflexão assídua deste autor após o lançamento do filme sobre elementos de sua própria vida intitulado *D'ailleurs, Derrida*. No dia 25 de junho de 2002<sup>132</sup>, Derrida esteve presente em uma sessão de cinema em que os participantes assistiram ao filme em destaque e na sequência participaram de um debate sobre as principais questões da película em questão.

O primeiro grande questionamento que abriu o diálogo com o autor/ator foi sobre a temática do título da obra como um trabalho impossível de tradução da tradução. Derrida polemiza com o espaço e o tempo necessários para a compreensão da disposição do trabalho artístico e da compreensão dos autores da obra, confundidos pelas falas do próprio argelino e da seleção de imagens cortadas e editadas pela pessoa responsável do trabalho final. A incapacidade de tradução é explicada pelos lugares dispostos pelo filme, pois nenhum é nomeado ou categorizado, mas todos se relacionam com momentos importantes da elaboração do pensamento derridiano. A falta de tradução do título da obra não impossibilita a compreensão, pelo contrário, amplia as condições e potencialidades de repensar os espaços e os tempos nela presentes.

Um segundo aspecto destacado por Derrida (2014, p. 25, trad. nossa) é a experiência de assistir o mesmo filme diversas vezes como uma elucidação da escritura e da imagem que dela se apropriaram. A sobreposição da fala com imagens evoca uma situação em que “as falas estavam aí como imagens”, formando textos icônicos que se confundem em suas características sensoriais imagéticas, visuais e sonoras. Desse modo, tal manifestação artística possibilita reter a fala em sua superioridade violenta, dando lugar à espectralidade, à sobrevivência e ao sublime. A crítica da arte que Derrida propõe, por intermédio do filme, coloca a possibilidade de pensar uma tradução intraduzível em palavras, mas com referências fundamentais nos outros aspectos sensoriais dispostos por tal experiência. A infância, o liceu, o cemitério, a universidade, a sala de aula, entre outros lugares, não são categorizados por palavras, mas dispostos pela música e pela passagem de imagens cuja configuração torna a experiência um indecível em sua apresentação, cujo tempo não pode ser mensurado, apenas sentido em sua particularidade não passível de tradução.

A intradutibilidade da experiência é exemplificada na argumentação derridiana pela comparação com peixes em um aquário. Para o pensador, o instante vivido pelos peixes é o mesmo pelos humanos, contudo a experiência do tempo é incomensurável para ambas as partes. Outro aspecto intradutível da experiência de observar o filme encontra-se na ênfase que tal obra de arte ofereceu à história não francesa de Derrida, combinando elementos do público e do privado e promovendo condições artísticas da desconstrução filosófica, e da problematização dos conceitos basilares de perdão e hospitalidade. A linha que separa o que é de teor público do que pertence ao privado não é clara e guarda em si experiências de segredo, incondicionalidade, pureza. A hospitalidade plena e o perdão encontram-se no aspecto privado sua manifestação integral, por constituírem segredos e precisarem permanecer nesta condição de separação. Nem a anistia, com relação ao perdão, nem as políticas de migração, com relação à hospitalidade, caracterizam formas legítimas destes dois pilares da experiência humana. Cabe às artes apresentarem os segredos sem violentá-los em sua exposição, mas garantindo reflexões sobre o privado que questionem os totalitarismos e a própria política sem, contudo, descaracterizarem o ato puro do perdão e da hospitalidade.

Assim como na teoria estética de Adorno, em que a arte deve negar radicalmente o sentido, para Derrida surge a proposta de uma mudança na problemática sobre a experiência do filme quando indagado acerca do que ele expressa para seu protagonista. Pelo argumento da imaginação, o pensador propõe o papel das imagens para a obra de arte, dispondo todos os elementos do filme como imagens intraduzíveis, mas capazes de exercer experiências para aqueles que entram em contato com ela. Partindo de um ponto de vista hipotético que desconhece o gênero do filme e o personagem central, não haveria outra possibilidade que contemplar as imagens, sem garantias de referências. Derrida (ibid., p. 39, trad. nossa) enfatiza a ideia de “imagens visuais ou acústicas sem referências”, como o objetivo da elaboração do filme. A disposição das palavras e dos discursos no filme funcionaria nessa situação simulada como imagens destituídas de tradução, mas passíveis de exercer influência perante aquele a quem se remete. Nesse sentido,

<sup>132</sup> Derrida, J. ; Bognoux, D. ; Stiegler, B. *Trace et archive, image et art : suivi de Hommage à Jacques Derrida* par Daniel Bognoux et Bernard Stiegler. INA, 2014.



a linguagem teria a mesma função, para Derrida, de fornecer imagens cujo significado não se daria pela compreensão intelectual, tendo em vista a impossibilidade de tudo saber, mas representaria uma imagem capaz de fornecer diferentes experiências pautadas em suas constelações participantes.

Quando questionado sobre uma possível *essencialização* do “eu” presente na obra cinematográfica, Derrida explica que as condições de elaboração do filme não foram planejadas ao ponto de possuírem um centro arbitrário com seu nome, mas a tentativa de *essencialização* existente foi primária e teve como objetivo relatar uma essência em que a identidade do “eu” não mais perdurava, mas se encontrava em uma “queda insaciável e interminável” (ibid., p. 47). O autor assinala a necessidade social recorrente de procurar identidade, entretanto tal busca não significa necessariamente o encontro de um produto essencial, pelo contrário, verifica e encontra o não essencial na sua tentativa de transformá-lo. A ilusão da *essencialização* de si é precedida pela apreciação e constatação do que não é essencial. O corte que a edição do filme executa é comparado com a morte, o resto, o segredo, com o que sobra. O rastro, para Derrida, ganha uma importância mais significativa do que a própria essência, pois ele representa ao mesmo tempo o ganho e a perda, que parte do eu, mas é separado deste, é o que permanece sem a preocupação pela essência ou de qualquer preocupação ontológica.

A relação entre corte e segredo é problematizada como uma significação direta com aquilo que está separado. Não há apenas a aproximação etimológica entre estas duas noções, mas também a relação política, pois o segredo cruza constantemente a noção de arquivos como rastros de um evento ou de uma biografia. A responsabilidade política do segredo resultante do corte e do rastro torna-se um problema na medida em que a informática e suas tecnologias potencializam a capacidade de arquivar a informação e dela se despir em termos concretos de crítica social. O considerado novo poder de registro e arquivamento de informações, não apenas de segredos, torna-se banalizado e impensado pelos indivíduos, que deixam a postura de construção ou desconstrução de identidades para receber dados e informações burocratizados no sentido extremo de suas possibilidades, apagando os rastros e reproduzindo o logocentrismo.

#### 4.2 Semiformação e a condição das universidades – o sistema educacional burocratizante posto à prova

Tanto Adorno como Derrida pensaram os problemas dos sistemas formativos em dois grandes aspectos: como renúncia da autodeterminação, seja do sujeito ou da instituição responsável pela efetividade da formação, e como análise dos constrangimentos burocratizantes, capazes de fundar e justificar a deterioração do sistema educacional e de vida do indivíduo em subordinação ao sistema. Em ambos aspectos a heteronomia e o conformismo tornaram-se os vetores principais da crítica e da apreciação de novas condições de responsabilidade formativa por meio de seu desvelamento. A emancipação passa a ser considerada como movimento de adaptação dos indivíduos capaz de pensar uma experiência formativa não repressiva da diferença e da livre consciência. O discernimento sobre os limites da educação promove a defesa por garantir a responsabilidade das instituições formativas, notadamente a universidade, nas esferas tradicionais em que os discursos estão já consolidados. Buscar a superação da burocracia nas instituições de ensino passa a significar um novo pensamento sobre a informação e seus meios de difusão. Seja pela indústria cultural e seu processo de descaracterização da (in)formação, seja pela esfera universitária das políticas de comunicação das pesquisas, em ambos os casos a semiformação é problematizada ao ponto de refutar a burocratização do conhecimento e garantir condições de formação que não estejam baseadas nos discursos epistemológicos dominantes e na justificativa da barbárie e das guerras ilegítimas. Como solução, apenas uma *comunidade do pensamento* que combata o conformismo e resista aos elementos culturais aprovados anonimamente pode significar uma formação significativa e emancipadora.

##### 4.2.1 Teoria Adorniana da Semiformação

Em um texto intitulado *Teoria da Semiformação*<sup>133</sup>, Adorno (2010b) profere contribuições sobre o que ele denomina de crise da formação cultural, destacando dificuldades e entraves do processo de formação que a sociedade do século XX enfrentava. Para este autor, a crise não seria de ordem meramente pedagógica, mas influenciaria todas as esferas sociológicas, políticas e sociais conjuntamente agrupadas. Além disso, os sintomas do colapso teriam efeito mesmo naqueles que eram considerados doutos em seus domínios de conhecimento categorizados. O exemplo do sistema educacional serve para Adorno explicar como o processo de semicultura fez degenerar o projeto progressista do Esclarecimento. Destacando inclusive as reformas pedagógicas isoladas, Adorno avalia a educação como uma via

<sup>133</sup> Adorno, T.W. Teoria da Semiformação. In: LASTÓRIA, LACN. *Teoria Crítica e Inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Campinas: Autores Associados, 2010b.

importante para a consolidação do poder que a realidade extrapedagógica exerce em sua organização e reformulação.

Com base na categoria formação, o pensador frankfurtiano defende que tal noção é concebida de modo *a priori*, fazendo com isso que seu ordenamento social receba outra denotação se comparada com os resultados e atuações prescritas pelo projeto do Esclarecimento, convertendo-se em semiformação socializada. A vida em sociedade representaria, assim, os meios pelos quais o indivíduo renuncia a sua autodeterminação em nome de “elementos culturais aprovados”. Estes elementos compõem a garantia da barbárie em sua disposição plena de organização da sociedade de massas. A formação fica marcada, portanto, como “a cultura tomada pelo lado de sua apropriação subjetiva” (ibid., p. 9), caracterizando-se duplamente como um valor social e semiformativo.

Adorno aponta para duas grandes finalidades da semiformação como valor. No primeiro objetiva-se a domesticação do animal homem perante os outros com quem compartilha a vida social. O segundo conduz ao resguardo das características humanas oriundas da natureza, afastando o ser humano de suas disposições inerentes a sua existência. Elabora-se desse modo uma tensão passível de proporcionar uma hegemonia pautada na agressão, capaz de congelar em categorias fixas o espírito, a natureza, a transcendência e a acomodação, efetivando eficazmente a regressão do sistema formativo em semiformação.

Estas categorias relacionam-se entre si de modo ambíguo e dialético, com o propósito de fomento da eliminação do sujeito pelo seu processo de autoconservação. Como consequência, o conceito de formação para o projeto burguês torna-se objeto de reflexão individualizado em si e, por resultado disso, despido de suas características elementares, a fim de fornecer condições de atuação sobre o indivíduo considerado livre e radicado em sua própria consciência, sublimando seus impulsos em nome da apreensão cognitiva da totalidade, por meios heterônomos de promessa da autonomia. Tal projeto é caracterizado por Adorno como ideológico por desconsiderar a divisão hierárquica e social do trabalho, bem como não reconhecer a exploração inerente a esse processo.

As consequências do projeto de formação cultural burguês garantiram os papéis sociais de consolidação da burguesia e dos critérios de hierarquização social de ratificação das posições sociais. Igualmente, a vida organizada pela burocratização também ganhou legitimidade com esse projeto, pois as funções e delegações foram definidas e divididas de modo objetivado em sua forma e em seu velamento do vazio de seus significados. Os pressupostos para a formação individual são negados, assim como o ócio necessário para a reflexão em nome de complexas estruturas sociais e posições burocráticas de ordenamento e de resignação perante a autoridade posta. Adorno chega a generalizar os poucos esforços da educação de superar a alienação produzida pela formação burguesa, caracterizando-os como caricaturas que nada transformam a realidade social já consolidada.

Outro expoente levantado pelo autor, responsável pela acomodação dos indivíduos e de sua condição de semiformação é contemplada pela indústria cultural, representada pelos esportes, televisão e rádio, que se baseiam nas informações literais e nos fatos, mas destoam da capacidade de reflexão crítica, constringendo-a ao ponto máximo da irreflexão. O predicado inculto vira sinônimo de desinformado e é distribuído para todos aqueles que na sociedade exercem funções subalternas do conhecimento já estipulado, tais como os profissionais autônomos que não possuem um título científico. Adorno defende que a semiformação socializada pela indústria cultural pode ser combatida apenas pela formação cultural tradicional, pois ela é a única capaz de propor-se como antítese da posterior. A semicultura transforma a formação cultural em identificação, na ilusão de que seja possível alcançá-la pelo simples juízo de categorização social do conhecimento, consubstanciando assim a falsa ideia de liberdade e de autodeterminação do sujeito.

A tese clássica kantiana de esclarecimento pela heteronomia é refutada por Adorno em diversos momentos do seu texto. Para o pensador de Frankfurt, as condições de autonomia e de liberdade não dependem do pressuposto heteronômico de formação, pois a partir dele, a formação deixa de existir em seu sentido simples, tornando-se dialeticamente vazia e teleologicamente contraditória. Além disso, a filosofia da história kantiana pautada na insociável sociabilidade coloca provas de que projeto de Esclarecimento não repercute positivamente, além de impossibilitar um sistema formativo que alcance a capacidade de os seres humanos formarem-se uns aos outros de modo autônomo.

Por isso, a crise da tradição é evocada pelos escritos adornianos como o principal fator de propagação da semiformação, uma vez que a mesma “resultou em um estado de carência de imagens e formas, em uma devastação do espírito que se apressa em ser apenas um meio, o que é, de antemão, incompatível com a formação” (ibid., p. 21). Adorno cita as reformulações escolares nas práticas de ensino que superaram a autoridade tradicional, mas, ao mesmo tempo, perderam as condições fundamentais para o discernimento de uma formação autônoma. Com o exemplo da negação da prática tradicional de decorar conteúdos, tabuadas ou poemas, o autor demonstra que se perderam também os elementos essenciais para a formação, visto o esvaziamento total do intelecto em nome da superação da autoridade, ou mesmo da própria heteronomia. Para Adorno (ibid., p. 22), a formação cultural requer “proteção diante das atrações do mundo exterior e certas ponderações com o sujeito singular” incluindo aí inclusive lacunas de socialização do indivíduo, as quais o próprio autor admite que no contexto social da ideologia capitalista avaliaria como patológico

e prescreveria uma solução de tipo “médica”.

Como visto, a semiformação apresenta-se na vida administrada pela configuração vazia do princípio da equivalência, que pelo progresso e elevação geral do nível de vida, incentivam todos os agrupamentos sociais a pretenderem uma formação que não possuem. Nesse ínterim, elementos da cultura de massa ganham notoriedade em sua difusão, tais como a venda de biografias romanceadas, cujas informações culturais mesclam-se em “identificações baratas e vazias” (ibid., p. 27) difundindo uma pretensa atualização cultural e formativa aos menos privilegiados economicamente. O mercado cultural passa a ser fonte de ignorância por vender e popularizar produtos carentes de cultura e correspondência dialógica teórica capaz de compreensão. A produção massiva faz com que textos clássicos sejam ofertados em sua versão de bolso, acessível a todos, contudo o acesso ao conhecimento e à apropriação deles continuam na esfera da semiformação.

O pessimismo adornoiano polemiza, sobretudo, o conteúdo qualitativo da formação, pois entende que nem todos são capazes de associar um texto clássico com seus interlocutores, provocando assim, não apenas uma ilusão, mas uma “reificação da consciência que deveria justamente ser extirpada pela formação” (ibid., p. 29). Adorno entende que o simples acesso ao documento filosófico pelo iniciante ingênuo não garante uma formação pela autonomia, mas, ao contrário, terá a tendência de misturar os âmbitos de atuação filosófica e, principalmente, provocar um abandono de todo texto ou discurso que tenha em si elementos filosóficos. Apenas o sistema educacional tradicional possibilitaria condições de introdução e convite aos textos clássicos, respeitando seu rigor conceitual, mas também possibilitando situações capazes de suplantar a confusão e o obscurantismo teóricos.

Adorno elege a noção de *narcisismo coletivo* para elucidar a problemática da popularização de documentos culturais considerados rebuscados. Para o frankfurtiano, a semiformação encontra-se nos problemas do mínimo que é exigido para o alcance da categorização culto. Seja o livro de bolso e sua leitura pauperizada, a simples frequência no colégio ou instituto de educação de renome, ou a aparência de fazer parte de uma família cuja tradição outorga algum tipo de superioridade social, todos esses requisitos confirmam o espírito de semiformação pautado no conformismo e na resignação formativa, que deturpa a memória e sobrecarrega o semiformado em diversas ocupações concomitantes, impossibilitando-o de formar-se plenamente em alguma delas. A expressão “é assim” é aplicada por Adorno para exemplificar não apenas o conformismo, mas a resiliência aos sistemas totalitários que se impõem por intermédio deste projeto formativo.

O sistema de semiformação é vazio em termos de conteúdo e, por este motivo, isento de responsabilidades no que se refere aos indivíduos por ele influenciados. No âmbito social, duas são as dimensões da cultura que sintetizam o processo semiformativo: a cultura geral, disposta pelos mecanismos da tradição histórica e a cultura ofertada pelos elementos da indústria cultural como mercadoria a ser adquirida. Ambas trazem dificuldades sociológicas e educacionais inerentes a sua constituição, de modo que mudanças isoladas não permitem melhorias objetivas para o âmbito das totalidades contraditórias. Na constatação do autor, somente uma correção pedagógica é capaz de fortalecer a reflexão crítica que não torne absoluta a concepção de cultura, bem como não se pautar nas equivalências mercadológicas das relações de troca.

Para o discernimento da autorreflexão crítica sobre a semiformação e para o desenvolvimento da correção pedagógica aludida acima, buscar-se-ão os argumentos dispostos em quatro debates na Rádio de Hessen proferidos por Adorno entre os anos 1963 a 1969<sup>134</sup>. Nestes textos, Adorno trabalha a elucidação de conceitos elementares de sua defesa da crítica social pela formação e pelos objetivos da educação. Cronologicamente, o primeiro destes debates relaciona-se ao papel informativo que a televisão desenvolve no seu potencial formativo dualista, capaz de oferecer um serviço à formação cultural, organizado por bases pedagógicas diretas e, ao mesmo tempo, a sua relação entre a consciência das pessoas e os atributos da indústria cultural, capazes de iludir e subordinar os telespectadores à sua ideologia. Para Adorno (1995a, p. 78) faz-se fundamental “ensinar os espectadores a verem televisão” a fim de fomentar o desenvolvimento de aptidões críticas que desvelem todo tipo de ocultamento da realidade e toda propagação de propagandas nacionalistas e nas suas respectivas contradições sociais.

No entanto, encontra-se nos três debates posteriores uma apresentação da educação cuja importância torna-se central na fala de Adorno. No debate “Educação para quê?” Adorno volta a criticar a heteronomia como um dos centros de garantia da formação do indivíduo, definindo-a como movimento autoritário imposto a partir do exterior. Para o pensador frankfurtiano, torna-se abusivo alguém se considerar no direito de decidir a respeito da orientação da educação dos outros. Além disso, a noção de emancipação não é capaz de suportar a heteronomia preconizada tendo em vista o fato de ela conceber em si uma consciência verdadeira liberta de determinações exteriores. Um dos aspectos que denotam a origem da problemática social é a abstração exacerbada do conceito de emancipação,

<sup>134</sup> Adorno, T. W. *Educação e Emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 1995a. Os quatro debates possuem os seguintes títulos: a) Televisão e Formação (01/06/1963); b) Educação para quê? (26/09/1966); c) Educação contra a barbárie (14/04/1968); d) Educação e emancipação (13/08/1969).

resultante da organização burocrática do mundo e sua ideologia dominante nele convertida. Para Adorno, há uma pressão imensa sobre as pessoas exercida pela ideologia capitalista que supera o poder de atuação da educação. Nesse caso, a emancipação torna-se um movimento de adaptação dos indivíduos para que se tornem (in)capazes de se orientarem pelo mundo. Esta orientação serviria apenas como um conformismo onipresente, tendo em vista, sobretudo, sua proliferação nas diferentes manifestações (semi)formativas – família, escola, universidade. É necessário transformar a disposição para a adaptação em resistência aos modelos ideais, pois estes são os responsáveis diretos por forçar desmesuradamente a adaptação conferindo cicatrizes profundas ao processo formativo de exclusão da diferença.

No panorama educacional adorniano, a resistência à heteronomia consiste na capacidade de pensar uma experiência não repressiva e nem odiosa do diferente, garantindo condições de dissolução da hostilidade e contribuindo para a difusão de reflexões formativas da consciência livre. O autor acrescenta que o processo elementar da educação traduz um problema paradoxal em sua essencialidade, a impossibilidade de pensar uma educação padronizante para um conjunto de indivíduos, ou ainda, reverter o processo e eliminar o indivíduo do fazer educacional repressivo e opressivo em sua constituição quimérica e ideológica. Nesse contexto, faz-se mister tornar consciente todas as limitações da educação para promover-la em termos de experiência e emancipação. Assim, a ruptura com o entendimento sobre educação é o primeiro passo para pensar experiências intelectuais que não representem ratificações das incoerências educacionais, mas contemplem as necessidades originais do não-eu no outro.

É no debate “Educação contra a barbárie” que o pressuposto “Auschwitz não se repita” ganha corpo pela definição e rechaço da barbárie social. Adorno defende que “desbarbarizar tornou-se a questão mais urgente da educação hoje em dia” (ibid., p. 154). A barbárie é definida com o auxílio dos resultados das pesquisas sociológicas do final do anos 1940, já citadas nos capítulos anteriores, como impulso de destruição, pelo qual todos os objetivos da educação devem buscar suplantar, a fim de viabilizar a sobrevivência da humanidade. Ninguém se encontra livre das manifestações da barbárie tendo em vista o contexto de culpabilidade que o próprio sistema social possui. Cabe ao sistema educacional proporcionar experiências capazes de servir como contra-argumentação dos princípios que possuam raízes na barbárie. Tais princípios sustentam como critério a violência oriunda de uma consciência deformada. Para o pensador de Frankfurt a forma ameaçadora da barbárie se reveste pelos poderes estabelecidos e pela autoridade a eles imputada. Quando questionado sobre as rebeliões estudantis, notadamente as de maio de 1968, Adorno conclui que estas revoltas não se apresentam como expressões de barbárie devido às suas formulações políticas prévias de resistência ao sistema autoritário dominante. Pelo contrário, o revide da força de segurança autogerenciado como autoridade inquestionável e sua agressão imediata constituem manifestações bárbaras em sua plenitude e objetivamente desnecessárias segundo a visão do autor.

Outro aspecto de propagação da barbárie no âmbito educacional discutido pela emissão radiofônica é forma como a cultura dividiu os homens em suas formas de trabalho físico e intelectual, fazendo com que a consciência das pessoas aceite a falência da cultura e a perpetuação impositiva da barbárie de modo passivo e inofensivo, tornando os indivíduos prontos “para contemplar o horror e se omitir no momento decisivo” (ibid., p. 163). Adorno endossa a finalidade da educação como propagação da aversão à violência, não apenas física, como também àquela originada pelo princípio da autoridade e pelo direito de punição. Este pressuposto consiste na base de toda a sua teorização da educação, e somente a partir dele pode-se falar em emancipação e liberdade no debate educacional. Tal constatação é derivada da crítica aos mecanismos de controle que castram a ciência e as universidades em suas possibilidades de emancipação dos indivíduos. Nessa direção, a próxima subseção traz as contribuições de Derrida que se aproximam da análise crítica adorniana da barbárie no âmbito formativo, bem como garantem um relevante diálogo sobre o papel social das universidades enquanto centros científicos.

#### 4.2.2 As condições e os condicionamentos da universidade em Derrida

No ano de 1980, Derrida foi convidado a proferir uma conferência na ocasião do aniversário centenário da Universidade de Columbia, em Nova York, logo após a outorga do título Doutor *Honoris Causa* a ele<sup>135</sup>. O pronunciamento tem como base o texto kantiano sobre o Conflito das faculdades e coloca como questão central o desvelamento da representação da responsabilidade universitária. Questionando a legitimidade do próprio título de doutor recebido, Derrida (1999b) levanta a tese de que a autonomia universitária, em todos os seus âmbitos de atuação, encontra-se em estágio de heteronomia não universitária, rebaixada perante os símbolos tradicionais, cuja instância de atuação objetiva-se na criação da lei pelo intermédio da representação do pai, do país e do soberano. O

<sup>135</sup> “*Mochlos* ou o conflito das faculdades” In: Derrida, J. O olho da universidade. Tradução de Ricardo Canko e Ignácio Antonio Neis. São Paulo, Estação Liberdade, 1999b.

fato da proposta kantiana sobre a universidade estar analogamente constituída pelos trâmites sociais provoca a incerteza na exegese derridiana sobre o potencial que tal instituição de formação efetivamente possui.

As dificuldades na esfera da formação universitária em Derrida não constituem uma crise ou um problema objetivamente verificado, como propõe Adorno em sua teoria da semiformação, mas acarreta um mal-estar de maior gravidade que não se restringe aos códigos históricos, filosóficos, políticos ou hermenêuticos. O predicado de responsabilidade para o conceito de Universidade não possui, para Derrida, uma explicação única ou categorias hierarquizadas capazes de sua explicitação legítima. Há pelo menos três possibilidades que podem servir de discernimento da responsabilidade universitária, sendo duas delas clássicas, porém todas carentes de bases argumentativas. A primeira relaciona-se à própria estrutura interna de configuração técnica e política do saber, que faz da Universidade um corpo estranho com relação às outras estruturas institucionais da sociedade. A segunda retoma da tradição seus argumentos de base, relacionando uma essência intacta de elementos, tais como a ética, a filosofia jurídica, política, em um sistema de avaliações implícitas, configurando o estágio de heteronomia acadêmica. Já a terceira propõe-se como inovação das relações entre Universidade e sociedade, pois ambas organizariam sua responsabilidade na capacidade de responder “o que” e “quem” diante de toda configuração da escolha do problema a ser resolvido.

Para Derrida, a responsabilidade da Universidade não se restringe apenas a estas três possibilidades de resposta, contudo, uma nova formulação demanda uma análise mais precisa das condições que a Universidade moderna e ocidental ostenta. Com efeito, o texto kantiano passa pelo processo de desconstrução para a tomada das condições traduzíveis de deslocamento e construção das próprias condições de teorização. O texto de Kant é tido como “um poderoso esforço de formalização e de economia discursiva em termos precisamente de direito formal” (ibid., p. 93). Tal estruturação argumentativa serve, para Derrida, como tentativa de apontar para a pureza do direito e da razão em uma enunciação que visa o fomento do logocentrismo em que a tradição intelectual se pautou. Torna-se, por esta razão, fundamental pensar novas condições de refletir sobre uma responsabilidade universitária que não se pautem apenas em argumentos decidíveis e autoritários e que não coloquem em equivalência razão e justiça.

Assim, na tentativa de elaboração de um novo discurso sobre a responsabilidade universitária, Derrida busca lugares de intraduzibilidade no texto clássico de Kant, principalmente naquilo que exceda a própria racionalidade dialética, como proposta desconstrutiva de compreensão das características que se entrelaçam com os condicionamentos enfrentados pelo discurso filosófico acerca da Universidade. O propósito derridiano viabiliza a tradução do texto em destaque em um espaço político-epistemológico pertinente ao contexto contemporâneo do pensador argelino, articulando uma filosofia e uma política de ensino não comprometidos pelo ideal puro de Universidade e de razão.

Ao refutar a pureza da noção de responsabilidade universitária, Derrida almeja evidenciar a existência de um conceito institucional que perpassa todas as definições e interesses que tal responsabilidade pode envolver, defendendo a inexistência da pureza das relações desenvolvidas, desde a proposição de um seminário até as relações interpessoais formalizadas no interior da instituição. Em outras palavras, o autor defende que a noção de instituição não se restringe às estruturas físicas externas, mas atua sobre todas as instâncias, tais como os departamentos, as sociedades de pesquisa, a burocracia, os títulos, os processos de avaliação, dentre outros. Por estas determinações, a desconstrução e a elaboração de uma nova responsabilidade universitária precisam levar em consideração os códigos herdados do âmbito político e ético, sem, no entanto, serem determinados inconscientemente por eles, mas mapeando-os como estruturas de interpretação que não devem ser desconsideradas.

Tais estruturas interpretativas estão consolidadas no âmbito da razão, do direito e da linguagem. A estes três domínios, Derrida aplica suas considerações a fim de alcançar as condições de justiça e da desconstrução capazes de oferecer um novo pensar sobre a responsabilidade universitária. A premissa derridiana baseia-se no fato da Universidade ser incapaz de isoladamente compreender-se “na pureza de seu interior, de traduzir e de transmitir seu próprio sentido” (ibid., p. 96). Faz-se fundamental levar em consideração a efetividade da prática das sociedades científicas especializadas na sua relação com a Universidade, bem como investigar o envolvimento da classe dos letrados, formados nas universidades como agentes do governo encarregados de orientar os instrumentos de poder. A situação das Universidades perante estes dois pilares, sociedade científica e professores pesquisadores, beira a marginalização, haja vista as condições de alguns de seus departamentos encontrarem-se próximos da dizimação em diversas instituições ocidentais do pós-guerra. O destaque especial que o autor sugere nesta problemática é a condição da filosofia na universidade, rebaixada à marginalidade pela concepção da ciência coletiva tradicional. Tal evidência é considerada paradoxal para o autor, principalmente pela consideração de que o espírito universitário da razão é eminentemente filosófico.

Partindo do argumento de que a Universidade é incapaz de traduzir por si mesma seu próprio sentido, conjectura-se que as políticas de pesquisa e da especialização tomam conta dos processos formativos por ela angariados. Um dos efeitos da razão como processo delineador de suas ações externas e internas é o fato do Estado

não mais confiar algumas pesquisas para as Universidades pelo motivo de não poder acolher suas estruturas e, conseqüentemente, não possuir condições de controle, disponibilizando uma relação complexa e ambígua entre poder e pesquisa, capaz de deslocar os cálculos de rentabilidade técnica e política operados pelo Estado à Universidade pelo sistema de financiamento da pesquisa. O funcionário pesquisador universitário torna-se um eficaz burocrata do conhecimento ao regular sua atividade pelos editais de financiamento externos às práticas da instituição formativa que leciona.

Uma das conseqüências fundadoras da marginalização da Universidade pelos instrumentos capitalistas da pesquisa encontra na linguagem seu patamar de estabilização. O sistema de comunicação das atividades de pesquisa torna público os resultados alcançados e impulsiona os critérios de mensuração da pesquisa e da ciência em sua publicidade mais acentuada. A lógica das publicações invade os domínios da pesquisa ao ponto de justapor seus critérios ao lado dos tópicos científicos essenciais, confundindo quais princípios compõem de fato a responsabilidade universitária e quais são externos e heterônomos. Derrida chega a afirmar que, por intermédio da linguagem, as esferas da responsabilidade universitária são influenciadas de tal maneira que se abre passagem para “as parasitagens e a todos os simulacros” (ibid., p. 103).

Além da linguagem e da razão, a política de ensino e a filosofia são comprometidas pelo direito e suas vinculações com a Universidade. Por meio de propriedades jurídicas, as categorias da Universidade são julgadas, discernidas, avaliadas de modo decidível, porém sem considerar qual é a legitimidade desse sistema jurídico-racional e político-jurídico. Derrida questiona qual é o direito do direito seguindo a mesma linha de raciocínio da origem irracional do princípio da razão, ou da fundação da instituição universitária como um acontecimento não universitário. O problema do fundamento da fundação de um novo direito passa necessariamente pelo crivo crítico sobre o direito tradicional, pois somente a partir das bases já existentes do direito, da razão e da linguagem, torna-se possível vislumbrar um apoio que permite saltar para um outro lugar fundador, para outras condições de tradução da responsabilidade universitária capaz de transformar suas condições deturpadoras da autonomia e da linguagem comum no campo científico e social.

Em uma aula inaugural proferida na Universidade de Cornell em 1983<sup>136</sup>, Derrida volta a discutir sobre a necessidade das mudanças em termos da definição da responsabilidade universitária. Questionando a razão de ser da Universidade e de sua essência, sua argumentação volta-se para o sistema de pesquisa francês como modelo ocidental ao caracterizar a investigação, de modo geral, em dois grandes patamares: a pesquisa fundamental e a pesquisa finalizada. Sobre a primeira, o autor a caracteriza como desinteressada, predicada pela preocupação sobre o conhecimento e sobre a verdade, como exemplo de exercício desinteressado da razão e exemplificada pela matemática pura, pela física teórica e pela filosofia, no que concerne à metafísica e à ontologia. Por sua vez, a pesquisa finalizada tem como ponto de partida o princípio utilitarista da programação, voltada e financiada pelos projetos estatais e nacionalistas cujas bases potencializam, em sua aplicabilidade imediata, a técnica, a economia, a medicina e o poder militar.

Este dualismo apresentado por Derrida entre os tipos de pesquisa fundamental e finalizado encontra-se no bojo da tentativa de repensar a responsabilidade universitária. Partindo de considerações heideggerianas sobre a técnica, o autor argelino constata que “não se pode mais distinguir entre o tecnológico e o teórico, o científico e o racional” (ibid., p. 140), pois na finalização da pesquisa é impossível distinguir os fins essenciais com os fins acidentais e empíricos. Um dos exemplos expoentes da situação auferida encontra-se nas pesquisas de cunho militar. Sem empregar o termo adorniano barbárie, mas com uma semelhança notável em suas conclusões, Derrida evidencia que as guerras da Indochina e da Argélia tiveram nelas empregadas ações psicológicas que alternavam com a prática da tortura, sendo ambas corroboradas por formalizações teóricas fundamentais, como argumentos da sociologia e da psicologia. O autor constata que os financiamentos militares não se restringem a demandas utilitaristas, mas investem em qualquer âmbito teórico, ocupando mestres do discurso e profissionais da retórica, da lógica e da filosofia, áreas até então desconsideradas úteis pela sociedade em geral, mas fundamentais na persuasão necessária para a sua consolidação pelo cálculo centralizado da pesquisa.

O autor assinala ainda que “nunca a pesquisa científica dita fundamental esteve tanto quanto hoje racionalmente engajada em finalidades que são também finalidades militares” (ibid., p. 142). Não há mais limites para determinar qual é a essência do militar e qual é o discurso tecnológico de base epistemológica de sua corroboração. O termo informação ganha novas proporções na elaboração das guerras ou das políticas de defesa de um território. O conceito de informação confunde-se arbitrariamente com o de informatização e camufla a incorporação da pesquisa fundamental na pesquisa finalizada, misturando e confundindo o racional puro no técnico ou, em outros termos a metafísica com a técnica.

<sup>136</sup> “As pupilas da Universidade – O princípio da razão e a ideia de Universidade” In: Derrida, J. O olho da universidade. Tradução de Ricardo Canko e Ignácio Antonio Neis. São Paulo, Estação Liberdade, 1999b.

A informação efetiva-se na estocagem, no arquivamento e na comunicação econômica e unívoca das notícias, fazendo com que o cálculo teórico e prático esteja garantido em segurança objetivada. Derrida (ibid., p. 145) acrescenta ainda que “a tecnologia dos computadores, dos bancos de dados, das inteligências artificiais, das máquinas de tradução, constrói-se sobre a determinação instrumental de uma linguagem calculável”. Devido a esta configuração da linguagem tornada técnica pela configuração da informação, faz-se fundamental analisar o valor informativo e instrumental que a mesma possui para conseguir contemplar os próprios limites do princípio da razão regulado na formalização universitária e nas suas políticas de formação, a fim de rejeitar a nova máquina de censura de sentido amplo, que em sua onipresença, coíbe as tentativas de repensar as limitações teóricas e práticas da Universidade.

A responsabilidade universitária pode ser evidenciada principalmente pelos seus “atos de avaliação” das pesquisas, dos projetos e dos discursos que são formalizados e aprovados no meio acadêmico. Derrida defende que o desvelamento dos critérios de avaliação, sobretudo daqueles oriundos das esferas extra-universitárias, como editoras e fundações, permitirá a compreensão da finalidade universitária em voga, mesmo que a esta esteja pautada unicamente na segurança técnica e instrumental, a serviço da guerra e da segurança nacional, tais como a estocagem do saber, a tradução, a codificação e a decodificação, aos jogos da presença e da ausência, a pragmática e a retórica. Tal esclarecimento é o primeiro passo para a elaboração de uma nova responsabilidade da Universidade e da pesquisa, haja vista a impossibilidade de desvencilhar-se totalmente dos modelos tradicionais postos como válidos.

Derrida tem como foco proporcionar novas afirmações acerca da cultura e da Universidade que, de um lado, refutem os posicionamentos opressores do conhecimento e da formação, mas, de outro lado, não representem reações niilistas ou obscuras do processo cultural em foco, pois os mesmos teriam a tendência de perder as condições de viabilidade de uma nova responsabilidade universitária. A postura derridiana apela para consciência de que não existem mais fronteiras claras entre a pesquisa finalizada e a fundamental, sendo, por este motivo importante pensar uma “comunidade do pensamento” no sentido amplo de pesquisa, ciência e filosofia, com a garantia da possibilidade de questionamento e de reflexão sobre a autoridade inerente ao processo de fundação do princípio da razão. Derrida almeja deixar claro que a razão é apenas uma espécie de pensamento perpassado pelo seu contexto social e histórico, o que não descredencia sua racionalidade, mas inibe seu autoritarismo irrefletido auto-imposto.

A comunidade de pensamento derridiana teria como função a investigação da razão e dos aparatos conceituais dela inerentes, repensando também e, sobretudo, as próprias noções de comunidade e de instituição, a fim de não recair no mesmo erro que o princípio da razão cometeu. A defesa por uma nova formação deve-se principalmente ao fato de angariar condições críveis capazes de avaliar as finalidades universitárias sem recorrer às justificativas autoritárias, retóricas ou metafísicas apenas. Em termos práticos, Derrida cita o caso do governo francês que, no processo de construção do Colégio Internacional de Filosofia, solicita um relatório para endossar a justificativa de efetivação desta instituição. Derrida foi um dos coautores deste documento oficial que teve como objetivo principal definir e delimitar o que ele denominou de “pensamento”, o qual não pode se reduzir nem em técnica e nem em ciência ou filosofia, mas viabilizar condições de crítica sobre estas esferas, indagando sua normatividade implícita, além de questionar sobre os valores da objetividade e da objetivação que regulam e legitimam os discursos autorizados. Este novo *pensamento* precisa levar em consideração, portanto, todas as condições históricas, técnicas, econômicas, político-institucionais e linguísticas, sem desconsiderar a própria criticidade anárquica inerente ao processo de desconstrução a ser aplicado.

#### 4.3 Educar após Auschwitz e a greve dos filósofos – a autocrítica como formação cultural

A educação sofreu mudanças profundas em seus paradigmas pelos eventos históricos que perpassam seu fazer pedagógico. Se por um lado, os campos de concentração nazistas impuseram o imperativo adorniano de luta contra a barbárie prescrito em qualquer projeto pedagógico posterior às guerras mundiais, Maio de 1968 movimentou a institucionalização das políticas de ensino, marcadamente as da filosofia, em prol da defesa da luta contra a ingenuidade discursiva e pela vinculação de um projeto desconstrutivo capaz de ratificar e demarcar espaço ao ensino de filosofia francês e também em todo o ocidente. Buscar a libertação da barbárie em seus mais diversos espaços e manifestações passa a representar o objetivo central da educação e do ensino e avaliação da filosofia na institucionalização tradicional do conhecimento. Refutar tabus sobre a profissão pedagógica, assim como superar todas as heteronomias arduamente internalizadas fazem do projeto desconstrutivo uma resposta às afinidades entre Adorno e Derrida desenvolvidas na presente seção.

##### 4.3.1 Auschwitz e os Tabus sobre a profissão de ensinar – o rastros da educação e do espírito crítico

Na palestra proferida no Instituto de Pesquisas Internacionais, em Berlim, no dia 21 de maio de 1965, intitulada *Tabus que pairam sobre a profissão de ensinar*, Adorno (1995b) problematiza as condições desmotivadoras

dos licenciados ao entrar no mercado de trabalho como professores formados, conjecturando possíveis influências psicológicas socialmente constituídas como representações inconscientes ou pré-conscientes definidas como tabus da futura profissão. Para o autor frankfurtiano, esse conjunto de motivações subjetivas de aversão ao magistério toma toda a sociedade, em especial os educadores profissionais do ensino básico, conferindo uma ampla lista de preconceitos psicológicos e sociais historicamente determinados tanto de modo consciente quanto inconsciente. A divisão social do trabalho e os diferentes postos que os educadores ocuparam no transcorrer da história ocidental são evocados como justificativas da construção dos tabus que perduram na contemporaneidade sobre a atividade de ensinar e sobre a finalidade desse exercício, ainda confusa e subjetivamente determinada.

A existência de uma herança cultural e ideológica do papel social do professor é evidenciada pela comparação com diferentes profissionais que exerceram em algum nível o ato de ensinar e de transmitir conhecimentos durante os períodos da história, sobretudo, medieval e moderna. Desde o preceptor, o lacaios e o serviçal, até o escriba e copista medieval, tais posições sempre se localizaram na marginalidade social, por serem executadas de modo subalterno e muitas vezes sem a necessidade de reflexão propriamente intelectual. Adorno apresenta o peso do ressentimento por aquele que tem sua função na sociedade baseada na “caricatura do despotismo” ao impor-se perante às crianças vítimas de seus poderes. Algumas das qualidades conquistadas durante a passagem do tempo perduram, na visão do autor, como um consenso coletivo subjetivado, tais como o profissional reduzido à cópia manual sem a demanda do pensamento reflexivo, o empregado que mora de favor e educa superficialmente a intelectualidade, o déspota covarde que se impõe apenas diante daqueles que não podem lhe afrontar, o autor dos açoitamentos tão diversos quanto a própria fraqueza e pequenez, ou o castrado e incapaz de exercer a influência sobre a libido dos educandos, neutralizado eroticamente.

Como proposta de solução para tal condição docente, Adorno conclui que o processo de mudança deve ocorrer pela própria formação das licenciaturas, sobretudo em seus aspectos nevrálgicos que não se orientem pelos tabus vigentes no senso comum, mas tenham como ponto de partida a não hostilidade contra o intelecto, contemplando, assim, em suas práticas, a promoção do processo de desbarbarização da humanidade. Um primeiro passo consiste justamente na orientação sobre os tabus que regem a profissão de ensinar de modo desvelador, que consiga não apenas criar sua consciência, mas articular tais experiências intelectuais com a prática docente, não possibilitando a propagação do preconceito delirante, da repressão, do genocídio e das diversas formas de tortura no âmbito escolar. A libertação dos tabus constitui requisito fundamental do estancamento da barbárie em sua manifestação mais acentuada.

A proposta de compreender e superar a influência das representações sobre o profissional docente não compõe o único passo para a luta contra a barbárie. Na conferência da Rádio de Hessen, também no ano de 1965, intitulada *Educação após Auschwitz*, Adorno sustenta a necessidade de que o genocídio nazista não se repita, sob qualquer manifestação, como requisito primordial para qualquer pretensão de uma educação humanista. A defesa por uma educação que tenha como base a autorreflexão crítica que coíba a reprodução das condições da barbárie é premente e tem como cerne a luta contra indiferença e a dor e contra as condições que levaram os campos de concentração a ganhar correspondência prática. Dialecticamente, Adorno (ibid., p. 105) constata que “a civilização engendra por si mesma o anticivilizatório, e o reforça progressivamente”. Tal reforço se deve principalmente pelo equívoco da procura das raízes da barbárie perante às vítimas, deslocando a culpa para os assassinados e não aos autores de tais atrocidades. Torna-se necessário que os motivos que conduziram ao horror de Auschwitz tornem-se, em uma abordagem espiritual, cultural e social, na medida do possível conscientes por um processo educacional autorreflexivo.

A manipulação midiática das massas e a identificação com o coletivismo compõem dois dos maiores entraves para uma prática docente libertadora de seus obstáculos fascistas. Para evitar o perigo da reprodução das condições da barbárie, Adorno defende o fortalecimento da resistência contra a massificação, com enfoque especial no problema da coletividade. O autor destaca que “pessoas que se enquadram cegamente em coletividades, transformam-se em algo quase material, desaparecendo como seres autodeterminados” (ibid., p. 115). O objetivo de Adorno consiste em contrapor a postura social massificada da frieza e da incapacidade de se colocar na posição do outro, representado pela vítima renegada dos campos de concentração. A incapacidade de identificação com o outro é, na visão do autor, “a condição psicológica mais importante para que pudesse ocorrer algo como Auschwitz entre pessoas em certa medida civilizadas e inofensivas” (ibid., p. 120). O silêncio e a convivência diante do terror compuseram as maiores consequências, atuais em sua contemporaneidade, da propagação dos nacionalismos e das coletividades bárbaras pautadas no medo.

No contexto da educação, assim como foi defendido com relação aos tabus que pairam sobre o professor, defende-se a necessidade da consciência sobre eles para combatê-los e superá-los. A exemplo da frieza e da incapacidade de alteridade própria das atitudes nazistas, faz-se elementar a compreensão das condições que determinam o surgimento da máquina fascista e seu posterior combate, partindo principalmente da esfera formativa da



perspectiva individual de cada cidadão. Em outras palavras, segundo Adorno, todos os projetos educacionais precisam ter em mente o passado, as condições que levaram às ocasiões das atrocidades e o projeto de formação que rechace, em todos os níveis, as possibilidades reprodutoras fascistas, sejam elas objetivas ou subjetivas, uma vez que “qualquer pessoa que não pertença ao grupo perseguidor é uma vítima potencial” (ibid., p. 122).

Em uma palestra proferida na casa do estudante de Frankfurt, no ano de 1961, intitulada *A filosofia e os professores*, Adorno (1995a) trata novamente da relação entre a figura do professor e a educação contra a barbárie, porém em uma abordagem institucional da prova geral de filosofia dos concursos para a docência. Partindo de suas experiências particulares de acompanhamento dos candidatos, seja em seu processo formativo, seja na aplicação e correção das avaliações a que eles se submetem, Adorno aponta para as precárias condições que tanto o processo avaliativo, quanto os futuros professores estão imersos.

O autor frankfurtiano contempla a necessidade de a avaliação dos postulantes ao cargo de professor de filosofia tomar como ponto de partida questões essenciais do processo formativo, com o propósito de viabilizar condições dos candidatos ultrapassarem os limites do aprendizado profissional estrito para desenvolverem reflexões acerca da profissão, a fim de que repensem suas práticas e reflitam acerca de si mesmos. Haja vista o processo intenso de especialização dos domínios do conhecimento, marcadamente científicos, a redução da filosofia “à mera frase de efeito em discurso dominical” (ibid., p. 55) tornou-se inevitável, levando Adorno a defender uma concepção de formação filosófica em prol do seu potencial de resistência por meio do próprio pensamento, oposto à lógica da simples apropriação do conhecimento.

Uma das maiores contradições reveladas pelos exames admissionais, segundo o autor, encontra-se na inaptidão ao comportamento livre e autônomo com relação a qualquer assunto. O fracasso da formação cultural é desvelado principalmente pela linguagem dos candidatos em suas respostas, pois poucos conseguem diferenciar a expressão da comunicação, na sua relação com o objeto de suas respostas. O imediatismo prevalece nas relações com o conhecimento, denotando resultados precários de grande parte dos postulantes ao cargo de docente. Adorno acrescenta ainda que o desprezo pela profissão, dado, sobretudo, pelos tabus, induz os candidatos a apresentar resultados modestos e resignados como marca na desvalorização frente a si mesmos.

Somente por intermédio do esforço crítico e da autorreflexão como possibilidade real pode-se contemplar uma formação cultural que refute o exame de filosofia e seus resultados de fracasso, amplamente difundidos. O ritual científico das provas e da própria ciência camufla, em seu método, a heteronomia propagada pelo condicionamento do processo de aprendizagem e da semiformação em sentido geral, substituindo a reflexão intelectual e a liberdade, pela subordinação a uma autoridade instrumental qualquer.

Já no ano de 1962, em uma conferência radiofônica intitulada pelo questionamento *Para que ainda filosofia?*<sup>137</sup>, Adorno (2009b) confidencia de modo pessimista não estar ainda seguro para a resposta do título questionador do debate, tendo em vista ser a filosofia a primeira disciplina que sucumbiu à crise do conceito humanista de formação. Tal queda da condição da filosofia é evidenciada pelo rebaixamento da produção filosófica à condição de mera repetição de argumentos tradicionais sob outra roupagem. Torna-se necessário, para o pensador frankfurtiano, desenvolver a crítica como unidade do problema e argumentação, em seu conteúdo pautado em um núcleo temporal com relevância histórica, capaz de não se limitar ao complemento de argumentações, mas promover divergências teóricas que atualizem os problemas filosóficos do próprio tempo.

Assim como fez em outras intervenções da década de 1960, Adorno (ibid., p. 406) volta a defender a filosofia como resistência crítica contra a heteronomia em expansão pela sua semiformação propagada. Para ele, o que acontece no interior do conceito “sempre inclui algo de movimento do real”. A atuação histórica da filosofia surge como reação aos modelos positivistas em voga, responsáveis por cercearem a liberdade do pensamento e proporcionarem uma falsa autoridade social, capaz de camuflar as consequências da divisão do trabalho. Com críticas profundas à ontologia fundamental, o frankfurtiano volta a defender a imanência do não-idêntico como requisito para a identidade do pensamento, sem a necessidade de polarização dos conceitos, mas a propagação da resistência pelo primado do objeto, mesmo para as questões ontológicas puras, com o propósito de combater a falsa ideia de inexistência da participação humana na elaboração dos conceitos supremos.

A crítica imanente e a arbitrariedade da noção de ponto de vista passam a compor o cerne da questão formativa filosófica capaz de superar os desvios estruturais que sofreu pelo processo contraditório da dialética do Esclarecimento e pelas influências exacerbadas da metafísica e da sua tentativa de suplantação do não-idêntico pela linguagem. No compromisso adorniano de não ingenuidade do indivíduo social, o papel da formação filosófica amplia-se em sua abertura e coerência ao ponto de parar com a reprodução funesta da identidade e proporcionar a dissolução das aparências, principalmente aquelas inerentes ao conhecimento livre perante os objetos, na maioria das vezes regradados pelo juízo organizado do pensamento. Adorno (ibid., p.412) chega a concluir que “somente um

<sup>137</sup> Adorno, T.W. *Crítica de la cultura y sociedad II*. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Ediciones Akal, 2009b.

pensamento que não tenha reservas mentais, ilusões sobre o reinado interior, que admite sua carência de ilusão e de força, conseguirá talvez uma ordem do possível”. Assim, a formação filosófica serviria como resistência perante a verdade universal e como crítica do pensamento, considerando-o sempre como resultado de seu contexto social e temporal, refutando toda identificação com a coletividade e todo silêncio conivente perante qualquer vítima do processo civilizatório.

#### 4.3.2 A filosofia e os professores – Derrida e o grupo de pesquisa sobre o ensino de filosofia

Na década de 1970, a França enfrenta um amplo dissenso com relação a algumas diretrizes governamentais da redução massiva da carga horária e da distribuição de aulas de filosofia para a formação propedêutica do sistema educacional. Como reação ao relatório particularmente reacionário publicado pelo júri da Agência de fomento de filosofia, de março de 1974, um grupo de cerca de trinta profissionais de filosofia se reúne e funda o GREPH (Grupo de pesquisas sobre o ensino de filosofia) e expõe seu anteprojeto na assembleia de 15 de janeiro de 1975. Tal documento apresentam-se as questões gerais sobre o ensino de filosofia e tem em Jacques Derrida um de seus líderes. Quatro questões gerais<sup>138</sup> são colocadas por este anteprojeto e visam fornecer condições de voz para os profissionais da área em questão, na contraposição da reforma do então ministro da Educação francês René Haby, cujas disposições constrangeram as condições da prática profissional de filosofia em suas diferentes vertentes<sup>139</sup>.

O biógrafo Benoît Peeters (2010) assinala que o período histórico era conturbado, pois havia passado apenas seis anos dos eventos de maio de 68, e o pensamento que prevalecia era o de combate ao aparelho universitário e a todas as forças conservadoras que a agência de fomento representava até então, assim como propor mudanças que significassem interesses da própria classe, decidida conjuntamente com as instituições políticas, o que Derrida denominaria “prática de desconstrução institucional”. Ao contrário do pessimismo adorniano sobre a profissão professor de filosofia e sua institucionalização, para Derrida temas como “a prática de ensino, a relação professor aluno, a forma de intercâmbio de ideias entre filósofos e a inscrição da filosofia no interior do plano político” (ibid., p. 339, trad. nossa) compuseram as principais motivações para a efetivação do grupo de pesquisa como instituição agregadora e reacionária, capaz de transformar os interesses institucionais em discussões e debates propriamente filosóficos que significassem mudanças substanciais na prática formativa institucional.

Em seu texto “As antinomias da disciplina filosófica”<sup>140</sup> Derrida (1986) apresenta alguns resultados teóricos das discussões e debates organizados pelo grupo de pesquisa sobre o ensino de filosofia. Pautado na força da militância e da manifestação pública sobre a profissão de professor de filosofia, o argelino defende a necessidade de uma escritura capaz de desconstruir e reafirmar a filosofia em uma aliança essencial desses dois movimentos, com o propósito de combater o predomínio da formação das competências técnicas, da rentabilização do saber, da finalização da pesquisa, da competitividade econômica, o prevalecimento da produção e os limites da técnico-ciência industrial ou militar, que rebaixam a disciplina filosófica ao posto de intocável ou de inútil.

No auge de sua argumentação contra o controle do capital naquilo que a filosofia pode fornecer como alternativa para a sociedade, Derrida lança uma sentença, quase adorniana, que afirma “não há barbárie não-filosófica” (ibid., p. 12, trad. nossa) ao defender que não há qualquer instância em que a filosofia não possa atuar, sendo ela responsável inclusive pelo sistema que dela deseja eliminar-se. Toda a barbárie é filosófica, mas nem toda a filosofia é fonte de barbarismos, sendo que, para tanto, elege-se sete antinomias capazes de explicitar a disciplina de formação filosófica em sua plenitude. A primeira delas sustenta justamente que é preciso protestar contra a submissão do filosófico com relação a toda finalidade exterior do útil, do rentável, do produtivo, do eficiente, sem, contudo, renunciar à missão crítica da filosofia, capaz de avaliar de forma hierarquizante como “instância final do julgamento” (ibid., p. 13, trad. nossa). Em outros termos, permitir que a filosofia atue nos mais diversos âmbitos sociais sem corromper-se em barbárie administrada, porém, sem perder sua legitimidade com relação à linguagem e à organização

<sup>138</sup> As questões propostas pelo anteprojeto tiveram como tema duas questões sobre a localização da filosofia perante a sociedade (quais vínculos a filosofia possui como ensino em geral? E qual a vinculação entre a didática filosófica e os domínios do histórico, político, social e econômico com as condições históricas do sistema de ensino); e duas questões sobre os limites da política educacional da filosofia (quais as condições históricas possui o sistema de ensino?; e quais lutas o ensino de filosofia deve se engajar perante a atualidade francesa?).

<sup>139</sup> Sobre a reforma Haby, Derrida (1990a, p. 169-171, trad. nossa) destacat três aspectos essenciais desta reforma: a) necessidade técnica e econômica de deslocar estudantes para áreas afins, demonstrando a pouca rentabilidade da filosofia no sistema econômico em voga; b) O cerceamento da aula de filosofia como fim ou constrangimento da crítica filosófica, histórica e política dos sujeitos sociais, para que eventos de Maio de 68 não se repitam; c) Retirada do aspecto crítico das ciências humanas e sociais em contraposição ao endosso dos imperativos ideológicos e técnico-econômicos prevaescentes.

<sup>140</sup> “Les antinomies de la discipline philosophique” In Derrida, J. *La Grève des Philosophes École Et Philosophie*. Paris: Osiris, 1986.

do pensamento.

A segunda antinomia faz o apelo com fortes tendências adornianas ao defender o não fechamento da filosofia em uma disciplina ou um curso específico, com formas fixas e acabadas de conteúdo, mas que exista uma abertura dialógica com outras áreas do conhecimento, sem nenhum limite de princípio, mas capaz de ultrapassar seu próprio condicionamento enquanto disciplina institucionalizada. Ao mesmo tempo em que, como lembra Derrida (1986), torna-se elementar reivindicar unidade própria e específica da disciplina, sendo possível e necessário denunciar possíveis abusos e descaracterizações de qualquer tentativa de usurpar da filosofia suas bases legítimas de interlocução com outras áreas do conhecimento.

A terceira antinomia refere-se à ligação implícita e necessária entre a pesquisa e o questionamento filosófico com o ensino e a educação. Ao passo que, a atividade filosófica não pode ser reduzida às ações de ensino, aos eventos escolares e sua estruturação institucional, ou mesmo à limitação que a própria disciplina filosofia recebe dos currículos. Para o pensador argelino, a atuação filosófica deve transbordar seus próprios condicionamentos, a fim de ensinar o que não é ensinado, renunciando as constrictões de sua disciplina e orientando a instituição educacional em seus debates e elaborações e questionamentos de seus textos institucionais.

A quarta antinomia relaciona-se com a anterior ao predicar o domínio filosófico como impossível e necessário, inútil e indispensável no que tange ao processo de elaboração ou formatação das instituições escolares. Para Derrida, a norma filosófica não se limita apenas às aparências institucionais, mas precisa excedê-las ao ponto de ser capaz de analisar a história e os efeitos das próprias instituições, sendo livre para atuar no interior e no exterior dos trâmites institucionais, tendo o compromisso único com a verdade, com a força do questionamento e com o próprio pensamento. Seu objetivo torna-se o de proporcionar as condições de limite, mas também de transgressão institucional.

A quinta antinomia demanda a presença de um mestre que em nome da filosofia compreenda as características antinômicas desse domínio do conhecimento pautado no ensino do que não pode ser ensinável, da disciplina do indisciplinável, desse saber que é também um não-saber, da instituição que não pode ser institucionalizada. Aqui, a figura filosófica do mestre recebe diferentes caracterizações e âmbitos de atuação, tais como o preceptor, o professor funcionário, o professor da Universidade, o professor do ensino básico, e Sócrates, o professor da maiêutica. Nenhuma destas imagens possui um atributo negativo causado por um tabu ou outra herança histórica inconsciente, coletivamente determinada. No entanto, a antinomia encontra-se no fato do mestre ser outro, formado e depois apontado por outros como legítimo, em uma dissimetria heteronômica capaz de causar prejuízo para a autonomia necessária para esse profissional exercer sua função de acordo com os pressupostos democráticos da comunidade filosófica.

A sexta e a sétima antinomias compartilham as mesmas preocupações gerais com a condição de efetivação da prática filosófica. Na sexta, coloca-se em evidência o tempo e a duração ritmada que o ensino de filosofia exige para sua eficácia. Ao passo que tal arquitetura da disciplina requer uma organização do espaço de tempo acoplada com o ritmo de conteúdos ensinados, encontra-se uma contradição com o aspecto ilimitável da conjuntura de efetividade da filosofia. Por sua vez, a sétima antinomia refere-se às condições externas e internas de acesso a filosofia como tal. Aqui, estão não apenas o tempo, como também o espaço, os contextos sociais e históricos e principalmente as condições do aprendiz, sejam estas baseadas na heterodidática (o pensamento do outro/mestre prevalece nas condições formativas) ou na autodidática (mestre como mero mediador não determinante no processo formativo).

Em outro texto sobre educação e ensino de filosofia vinculado ao grupo GREPH, intitulado “Onde começa e como termina o corpo docente”<sup>141</sup>, Derrida (1976) começa por dissertar sobre a inexistência de um lugar neutro ou natural sobre a esfera do ensino, defendendo que as bases da instituição pedagógica não podem ser neutralizadas pela tentativa de naturalização que sua estruturação por vezes se lança. Seu foco é de apontar para as consequências do fato dos encontros do GREPH serem localizados na Escola Normal Superior. Para Derrida, a desconstrução em prol do ensino de filosofia não pode estar pautada apenas no trabalho teórico, cultural e ideológico, mas precisa levar em conta também o local e a estrutura pela qual se efetiva, tendo em consideração crítica as normas e formas institucionais já determinadas.

Para o pensador argelino, além do problema da neutralidade, um projeto de investigação desconstrutiva filosófica precisa levar em consideração outros dois aspectos fundamentais intrinsecamente vinculados: a inexistência de um discurso anônimo e as formas de reprodução que o corpo docente pode assumir em suas práticas. O anonimato das sentenças é pretencioso e ilusório, pois tem como objetivo esconder quais os limites inerentes ao contexto de quem fala, escamoteando suas intenções e o juízo seguro sobre elas. Por sua vez, o combate da reprodução tem uma

<sup>141</sup> Derrida, Jacques. Où commence et comment finit un corps enseignant. In : GRISONI, Dominique. *Politiques de la philosophie*. Paris : Grasset, 1976.

ligação direta com o corpo docente, pois são os professores os responsáveis pela perpetuação de valores heteronômicos a serem combatidos pelo processo rigoroso e eficiente da desconstrução teórica e prática.

O mote da crítica derridiana parte inicialmente do seu próprio exercício docente e desloca-se para todas as atividades pretensiosamente naturalizadas deste ofício. Tradicionalmente, o professor, nas suas diversas manifestações sociais, está destinado a repetir e fazer repetir formas, normas e conteúdos, fornecendo assistência aos seus comandados pelo controle e seleção das atividades e das teorias previamente estipuladas. Sua prática está tradicionalmente condicionada a uma “organização lógico-retórica de seus exercícios” preparada para participar de um complexo sistema de reprodução de hierarquias, trabalhado pela “multiplicidade de antagonismos, interligados por microssistemas relativamente independentes” (ibid., p. 69, trad. nossa). O docente ganha o predicado de repetidor capaz de seguir um ordenamento de receitas em seu fazer pedagógico reproduzido, implicado pela comodidade e pela ideologia que cercam suas aulas e seu ser institucional. Desde a participação em uma banca até sua exposição de conselhos técnicos aos aprendizes corrompem e constroem sua autonomia profissional em heteronomia arduamente internalizada. Cabe lembrar que o vocábulo francês *répétition* possui um dualismo interpretativo, pois se vincula ao ato de repetir sentenças e valores, assim como ao ensaio que atores e atrizes executam para a encenação teatral ou cinematográfica. Para Derrida tal dualismo é providencial, pois seu objetivo é demonstrar que a esfera da educação é também ilusionista e mística no sentido literal, principalmente nas referências não naturais a autoridade a ser respeitada.

Sobre a prática dos seminários de leitura e pesquisa, Derrida aprofunda sua autoanálise, pois eles são externos à formação canônica das disciplinas, contudo, por esse motivo, sua internalização é ainda mais acentuada. Por intermédio da análise dos seminários, o autor argelino demonstra que a ficção acadêmica ganha uma disposição ainda mais aguçada para a reprodução teórica e técnica dos valores irredutíveis, pois o coletivo rapidamente se organiza e divide o trabalho de repetição dos textos e dos vícios acadêmicos da hierarquia de valores em todas as esferas desta institucionalização. As publicações do professor idealizador são repetidas diversas vezes ao ponto de garantir outras formas de perpetuação da hierarquia constituída, principalmente com novas publicações. O espaço de repetição ultrapassa os limites da grade curricular e produz condicionamentos ainda mais severos, afinal os poderes da repetição “não são somente esquemas lógicos, retóricos, didáticos, nem mesmo essencialmente os filosofemas, mas também operadores socioculturais ou institucionais, cenas e trajetos de energia, dos conflitos de força utilizando todo tipo de representantes” (ibid., p. 73, trad. nossa).

Para Derrida, a instituição educacional é composta por um conjunto de simulações não objetivadas e muitas vezes dispostas com uma autoridade didática violenta em seu fazer pedagógico. A condição do professor de filosofia está vinculada à sua capacidade de exercer papéis metafóricos nos diferentes espaços que ocupa, desde a apresentação de sistemas filosóficos, até as comissões da institucionalização de grupos de pesquisas ou de mecanismos de avaliação institucional, uma vez que “o repetidor ou a repetição em seu sentido estrito, representa e determina somente uma repetição geral que cobre todo o sistema” (ibid., p.83, trad. nossa).

Assim, as antinomias do papel formativo do professor filósofo encontram-se no fato de que os costumes institucionais retardam sua principal finalidade de proporcionar condições de diálogo e reflexão sobre sistemas ou questões filosóficas a serem pensadas pelo corpo discente. Faz-se essencial questionar todas as práticas docentes como repetição/ensaio da ordem estabelecida, proporcionando uma postura crítica com relação às linguagens dispostas, sem, contudo, abandonar seus meios historicamente determinados de instituição da autoridade. A desconstrução derridiana é, portanto, uma postura de localização do ensino de filosofia em sua autoafirmação, principalmente em seu processo de institucionalização, ao reconhecer qual programa ou estratégia seu discurso está defendendo, para que, por meio deste reconhecimento, a filosofia não seja dizimada pelas próprias bases que a constituíram como domínio legítimo do conhecimento.

## CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

Na obra *Espectros de Marx*, Derrida (1994c, p.33) define herança intelectual como um disparate, uma justaposição sem dialética, necessitada de uma heterogeneidade radical, não sendo jamais a relação entre herdeiro e detentor da herança “uma consigo mesma”. Esta justaposição recebe a imagem da tentativa de enunciação de um sonho no pronunciamento *Fichus* e teve na presente tese o papel de mostrar-se de modo objetivo sua continuidade com relação aos argumentos e teorizações dispostas pela dupla de autores aqui localizada. A heterogeneidade do conjunto de obras e teorizações de Adorno e Derrida constitui uma evidência já referendada por outros comentadores. O objetivo do presente trabalho acadêmico foi o de encontrar consonâncias entre as defesas de concepções de linguagem heterogêneas, mas complementares em suas bases argumentativas.

Desde o primeiro capítulo, procurou-se mostrar que a interlocução entre os autores caminha em um movimento indireto, pois os contatos literais entre os escritos de ambos aconteceu de modo localizado e restrito. A academia francesa não proporcionou condições plenas de leitura e debate dos escritos dos autores da escola de Frankfurt em sua primeira geração, empregando o constrangimento de temas e questões peculiares ao contexto do pós-guerra. Eclipsado no lançamento de suas principais obras, as teorizações adornianas não tiveram a mesma significatividade nas universidades francesas se comparada com os debates em universidades alemãs ou estadunidenses. Apenas a partir da década de 1980, colóquios e eventos científicos sobre o tema receberam uma relevância considerável. Como consequência, os pensadores da diferença e contemporâneos dos movimentos universitários de maio de 1968 pouco se remeteram às discussões da dialética negativa e de suas consequências teóricas de maior relevância.

O prêmio *Adorno* é, indiscutivelmente, um marco na tentativa de aproximações entre Adorno e Derrida, pois pelo discurso proferido pelo pensador argelino, várias considerações são passíveis de serem levantadas. As escolhas das referências sempre foi um instrumento derridiano elementar em toda a sua vasta obra, cuja leitura não pode se ausentar de levar em consideração. No caso específico, a escolha por um excerto de *Minima Moralia* e pela carta de Benjamin a Gretel Adorno demonstram algumas aproximações preliminares. Guardada todas as proporções de um discurso em um evento festivo, o uso destes instrumentos de argumentação imputa a Derrida uma posição subalterna no que tange a comentários da obra de Adorno. Efetivamente, a pouca recorrência aos textos de Adorno significa apenas a indisposição exegética enciclopédica do argelino com relação não apenas a Adorno, mas a todos os clássicos, tendo em vista a desconstrução como aparato de base para seus textos.

A base argumentativa central do presente trabalho surge nos capítulos seguintes, em que a noção crítica da linguagem recebe uma aproximação considerável na percepção dos autores pesquisados. Desde os textos e discussões preparatórias de *Dialética do Esclarecimento*, nos quais a relação dialética entre linguagem e mito constitui uma problemática elementar de desvelamento das incursões ideológicas da separação entre ser humano e natureza, as quais inibem a experiência da diferença, até a elaboração de uma ciência da escritura capaz de antepor-se às considerações fonofalocêntricas propostas pelo idealismo da presença e da fixação do sentido absoluto da noção de origem, apontam para aproximações basilares das perspectivas teóricas elencadas. O rastro e o não-idêntico mostram-se como alternativas imotivadas de refutação dos projetos teológicos da totalidade. Para a dupla de autores, nenhuma postura antissistema se efetiva de modo puro das intempéries metafísicas, pelo contrário, parte de sua lógica a fim de promover os postulados contestatórios meta-referenciais. Palavras e conceitos são apresentados como construtos unívocos, com significados historicamente contextualizados, absolutizados em sua potencialidade de universalidade e criticados internamente em sua pretensão de verdade única. Adorno e Derrida demonstram que todo sistema de codificação denota em si mesmo elementos civilizatórios, sendo fundamental a efetivação de aberturas ao processo crítico, seja pela impossibilidade de dizer o imediato, seja pela crítica e autocrítica do sistema epistemológico desconstruído. A linguagem como expressão das mais diversas manifestações do não-idêntico e a possibilidade de uma filosofia da tradução linguística como apropriação do resquício, da ruína e do rastro da linguagem, alcançam a capacidade de tornar possível a enunciação do inominável, sobretudo de todo tipo de sofrimento, com o propósito de repensar o perdão e a hospitalidade das relações humanas.

O terceiro capítulo trouxe o esforço de aproximar os autores no campo da filosofia do direito e da pesquisa sociológica, tendo como enfoque principal a relação entre personalidade autoritária e o processo de mistificação da autoridade, sobretudo burocrática, no movimento de fomento dos pré-juízos ideológicos de organização do poder social. Partindo da disposição mais recorrente entre pessoas pesquisadas por Adorno de submissão à autoridade, torna-se possível perceber que disposições fascistas e etnocêntricas prevalecem nos discursos sociais proferidos. A autoridade infundada das instituições burocráticas comprova o aspecto místico das relações institucionais, o que provoca a confusão das concepções de justiça com a de direito. A proposta derridiana de repensar a lei contra o seu esvaziamento de significado tem como objetivo superar estereótipos e promover a capacidade de compreender as experiências particulares. A prática da compreensão da própria liberdade e do próprio sentimento de humanidade

primam pela reflexão sobre os aspectos antes irrefletidos, ambíguos e paradoxais socialmente impostos e responsáveis pelo constrangimento de grupos marginalizados, como analfabetos, idosos e desempregados. Somente uma política da hospitalidade que acolha efetivamente o estranho e todos aqueles que, pela sua própria existência, questionam a ordem estabelecida, torna possível uma alternativa de resposta para a vida administrada que refute o genocídio e a ideologia da aceitação de guerras e bombas atômicas.

No quarto capítulo buscou-se elucidar a concepção de identidade e crítica da cultura, principalmente aquela que se outorga central no processo civilizatório como busca de alternativas para superação da crise cultural e do processo de semiformação. Tanto para Adorno quanto para Derrida, a cultura tradicional guarda em seus trâmites as facetas da barbárie totalitária capazes de eliminar os resíduos e as rupturas inerentes ao processo de autocrítica da linguagem e da formação filosófica que não estejam baseadas em construtos fascistas. A defesa por uma crítica da cultura legítima se faz de modo não linear, unívoco ou fatalista, mas pela apresentação de condições de expressão capazes de nomear o sentido da dor e do sofrimento pela sua intradutibilidade linguística inerente à atuação de resposta ao processo civilizatório da autoconservação e da falsa ideia de liberdade. No cerne das perspectivas teóricas e educacionais destes autores encontram-se as lutas contra o conformismo social, contra o esvaziamento dos significados do processo de burocratização e contra as condições abusivas da decisão heteronômica sobre a orientação da educação dos indivíduos. Torna-se assim fundamental pensar uma experiência não repressiva nem odiosa do diferente, relevando de modo consciente as limitações ainda existentes do sistema educacional e dos seus impulsos de destruição, promovendo condições de percepção dos constrangimentos que a autoridade ainda pode revelar na esfera social. Surge, assim, a defesa iminente de uma formação filosófica capaz de resistir à massificação da verdade universal e sua consequente convivência e silêncio com relação ao sofrimento do outro. Derrida (1990b, p. 74) chega a afirmar que a filosofia garante condições de eliminar os discursos anônimos, possibilitando “condições de uma ética ou de uma política, e de uma responsabilidade do ‘pensamento’” que refute a heteronomia historicamente internalizada, possibilitando o apontamento das simulações dispostas pela instituição educacional.

O engajamento por intermédio da filosofia e do seu ensino preconiza a abertura de núcleos voltados para a atividade filosófica nas principais instituições que compõem a estrutura básica da sociedade, além de prescrever uma militância entre os responsáveis pela atividade filosófica que reúna tais profissionais capazes de “analisar e modificar a escola, e em particular a instituição filosófica, estendendo o ensino de filosofia onde normalmente as outras disciplinas, ditas fundamentais, são ensinadas” (ibid., p.81). Para tanto, demanda-se um movimento inovador que modifique as relações entre as instituições de pesquisa, de ensino e o Estado, a fim de proporcionar uma transformação das noções de ciência, cultura e técnica, sua difusão e sua comunicação, voltadas para uma responsabilidade outra, não limitada pelas condições da Universidade, mas angariada por tentativas de elaboração de novos meios do fazer filosófico, linguístico e formativo no contexto social e político.

## REFERÊNCIAS

ABENSOUR, M. La théorie critique : une pensée de l'exil ? In : *Archives de Philosophie* . Vol. 45, No. 2, p. 179-200. Paris, Centre Sèvres - Facultés jésuites, 1982.

\_\_\_\_\_. *Le choix du petit*. In : ADORNO, T. W. *Minima Moralia* : Réflexions sur la vie mutilée. Traduit par Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral. Paris: Éditions Payot, 2013.

\_\_\_\_\_. Malheureux comme Adorno en France ?, In : *Variations*, Lyon, n° 6, 2005.

ADORNO, T. W. *Filosofia da nova música*. Traduzido por Magda França. São Paulo: *Perspectiva*, 1974

\_\_\_\_\_. *Terminologia filosófica I*. trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Madri: Taurus, 1976.

\_\_\_\_\_. *Terminologia filosófica II*, trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Madri: Taurus, 1977.

\_\_\_\_\_. *Trois études sur Hegel*. Traduit par le Séminaire de traduction du Collège de Philosophie. Paris: Éditions Payot, 1979.

\_\_\_\_\_. *Notes sur la littérature*. Traduit par Sibylle Muller. Paris : Flammarion, 1984a.

\_\_\_\_\_. *Modèles critiques*. Traduit de l'allemand par Marc Jimenez et Eliane Kaufholz. Payot, Paris, 1984b.

\_\_\_\_\_. *Os pensadores* (Adorno e Horkheimer). São Paulo: Abril Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. *Teoria Estética*. Tradução de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

\_\_\_\_\_. *Educação e Emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 1995a.

\_\_\_\_\_. *Palavras e sinais: Modelos Críticos II*. Tradução de Maria Helena Rushel. Petrópolis: Vozes, 1995b.

\_\_\_\_\_. Mensagens numa garrafa. In: ZIZEK, S. (org.): *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

\_\_\_\_\_. Résignation. Traduit par Nicole Gabriel, Antonia Birnbaum et Michel Métayer. In: *Tumultes*, vol. 17, n. 2, p. 173-178. Paris, Éditions Kimé, 2002.

\_\_\_\_\_. *Mots de l'étranger et autres essais*. Traduit par Lambert Barthélémy et Gilles Moutot. Paris : Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2004.

- \_\_\_\_\_. *Métaphysique*. Concept et problèmes. Traduit par Christophe David. Paris : Payot, 2006.
- \_\_\_\_\_. *La psychanalyse révisée*. Trad. de l'allemand par J. Le Rider. Paris : Éditions de l'Olivier, 2007a.
- \_\_\_\_\_. *Études sur la personnalité autoritaire* Traduit de l'anglais par Hélène Frappat. Paris : Editions Allia, 2007b.
- \_\_\_\_\_. *Lectures on negative dialectics: fragments of a lecture course 1965/1966*. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge, Polity Press, 2008a.
- \_\_\_\_\_. *L'Actualité de la philosophie et autres essais*, Trad. et annotation sous la dir. de J.-O. Bégot, postface de J.-O. Bégot, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2008b.
- \_\_\_\_\_. *Notes sur Beckett*. Traduit de l'allemand par Christophe David. Caen : Nous éditions, 2008c.
- \_\_\_\_\_. *Jargon de l'authenticité*. Traduit par Éliane Escoubas. Paris: Éditions Payot, 2009a.
- \_\_\_\_\_. *Crítica de la cultura y sociedad II*. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Ediciones Akal, 2009b.
- \_\_\_\_\_. *Prismes* Critique de la culture et société. Traduit de l'allemand par Geneviève et Rainer Rochlitz. Paris: Éditions Payot, 2010a.
- \_\_\_\_\_. Teoria da Semiformação. In: LASTÓRIA, LACN. *Teoria Crítica e Inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Campinas: Autores Associados, 2010b.
- \_\_\_\_\_. *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*. Etudes sur Husserl et les antinomies da la phénoménologie. Traduit de l'allemand et anglais par Christophe David et Alexandra Richter. Payot, Paris, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Dialectique Négative*. Traduit par le Groupe de traduction du Collège de Philosophie. Paris: Éditions Payot, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Minima Moralia* : Réflexions sur la vie mutilée. Traduit par Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral. Paris: Éditions Payot, 2013.
- ADORNO, T.W.; BENJAMIN, W. *Correspondance* (1928-1940). Traduction de l'allemand par Philippe Ivernel et Guy Petitdemange. Paris, Gallimard, 2006.
- ADORNO, T.W.; HORKHEIMER, M. *Le laboratoire de la Dialectique de la raison* : discussions, notes et fragments inédits. Trad. Julia Christ e Katia Genel. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2013.
- \_\_\_\_\_. *La dialectique de la raison*. Trad. par Éliane Kaufholz. Paris, Gallimard, 2015.



ALFORD, C. The opposite of totality: Levinas and the Frankfurt School. In: *Theory and Society*, v. 31, n. 2, p. 229-254, 2002.

BECKETT, S. *L'innommable*. Paris : Éd. de Minuit, 2004.

BENHABIB, S. Renverser la dialectique de la raison : le réenchantement du monde. In: RENAULT, E.; SINTOMER, Y. *Où en est la théorie critique ?* Paris, Éditions La Découverte, 2003.

BENJAMIN, W. *Critique de la violence et autres essais*. Traduction de l'allemand par Nicole Casanova. Paris : Payot, 2012.

BENNINGTON, G. Peut-être une politique... In : *Cahiers philosophiques* 2009/1 (N° 117), p. 46-61. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2009-1-page-46.htm>>. Acesso em: 10 jun. 2015.

BLANCHOT, M. *Écriture du désastre*. Paris : Gallimard, 1980.

BORRADORI, G. *Le concept du 11 septembre : Dialogues à New York* (octobre décembre 2001) avec Giovanna Borradori. Grenoble: Editions Galilée, 2004.

BOUTROUX, É. *Études d'histoire de la philosophie allemande*. Librairie Philosophique, Paris, 1926.

COHEN-HALIMI, M. *Stridence spéculative*. Paris : Payot, 2014.

CROCHIK, J.L. Preconceito, indivíduo e sociedade. In: *Temas em psicologia* 4 n.3, p.47-70. São Paulo, 1996.

DAYAN-HERZBRUN, S. L'antisémitisme ou la société comme problème. In : *Tumultes*, n. 2, p. 375-395, 2002.

DERRIDA, J. *De la grammatologie*. Paris : Éd. de Minuit, 1967.

\_\_\_\_\_. *Positions*. Paris : Éd. de Minuit, 1972.

\_\_\_\_\_. *L'Archéologie du frivole*. Paris : Galilée, 1973.

\_\_\_\_\_. Où commence et comment finit um corps enseignant. In : GRISONI, Dominique. *Politiques de la philosophie*. Paris : Grasset, 1976.

\_\_\_\_\_. Préjugés. Devant la loi. In: *La Faculté de Juger*. Minuit, Paris, 1985.

\_\_\_\_\_. *La Grève des Philosophes École Et Philosophie*. Paris: Osiris, 1986.

\_\_\_\_\_. *Psyché Inventions de l'autre*. Paris : Galilée, 1987.

\_\_\_\_\_. *Du droit à la philosophie*. Paris : Galilée, 1990a.

\_\_\_\_\_. *Entrevistas do Le Monde: filosofias*. São Paulo: Ática, 1990b.

\_\_\_\_\_. *Margens da filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães; Campinas, SP : Papyrus, 1991.

\_\_\_\_\_. *L'autre cap*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1992.

\_\_\_\_\_. *La voix et le phénomène*. Paris : Presses universitaires de France, 1993a.

\_\_\_\_\_. *La dissémination*. Paris : Éd. du Seuil, 1993b.

\_\_\_\_\_. *Force de loi: le "fondement mystique de l'autorité"*. Paris : Galilée, 1994a.

\_\_\_\_\_. *Politiques de l'amitié*. Paris : Galilée, 1994b.

\_\_\_\_\_. *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 1994c.

\_\_\_\_\_. *A escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz M. N. da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1995.

\_\_\_\_\_. *Le monolinguisme de l'autre*. Paris : Galilée, 1996.

\_\_\_\_\_. *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*. Paris : Unesco, 1997.

\_\_\_\_\_. «Qu'est-ce qu'une traduction <relevante>?» In : *Quinzième Assises de la traduction littéraire* (Arles 1998), Arles, Actes Sud, 1999a, p. 21-48.

\_\_\_\_\_. *O olho da universidade*. Tradução de Ricardo Canko e Ignácio Antonio Neis. São Paulo, Estação Liberdade, 1999b.

\_\_\_\_\_. *L'écriture et la différence*. Paris : Éd. du Seuil, 2000.

\_\_\_\_\_. Lyotard et nous. In: LYOTARD, J.F.. *L'exercice du différend*, (Sob a direção de Dolorès Lyotard, Jean-Claude Milner, Gérald Sfez), Collège International de Philosophie, PUF, Paris, 2001, p.169-196.

\_\_\_\_\_. *Fichus: discours de Francfort*. Galilée, Paris, 2002.

\_\_\_\_\_. Auto-immunités, suicides réels ou symboliques. In: BORRADORI, G DERRIDA, J. ; HABERMAS, J.

*Le Concept du 11 septembre*, 2004, p.133-196.

\_\_\_\_\_. O perdão, a verdade e a reconciliação: Qual gênero? In: NASCIMENTO, (org.) *Jacques Derrida: Pensar a desconstrução*. São Paulo: Editora Estação da Liberdade, 2005.

\_\_\_\_\_. Le Sacrifice. (Postface). In : MESGUICH, D. *L'éternel éphémère*. Paris : Verdier, 2006a.

\_\_\_\_\_. *L'animal que donc je suis*. Galilée, Paris, 2006b.

\_\_\_\_\_. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.

\_\_\_\_\_. *Les yeux de la langue : l'abîme et le volcan*. Paris : Galilée, 2012a.

\_\_\_\_\_. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento. Tradução de Piero Eyben. In: *Revista Cerrados*, Brasília, p. 228-251, 2012b.

\_\_\_\_\_. Ich habe Adorno nie intensiv gelesen. [15 de julho, 2013]. Berlin: *Tageszeitung*. Entrevista concedida a Klaus Englert. Disponível em: <<http://www.taz.de/!5063287/>>. Acesso em: 12 mar. 2015a.

\_\_\_\_\_. Manquements du droit à la justice. In : *Lignes*, n. 47, p. 221-225, 2015b.

DERRIDA, J.; ROUDINESCO, É. *De quoi demain...* Champs/Flammarion, Paris, 2001.

DERRIDA, J.; DUFOURMANTELLE, A. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. Trad. de Antonio Romane. Escuta, 2003.

DERRIDA, J. ; BOUGNOUX, D. ; STIEGLER, B. *Trace et archive, image et art : suivi de Hommage à Jacques Derrida par Daniel Bounoux et Bernard Stiegler*. INA, 2014.

DUTTMANN, A.,G. *La parole donnée : Mémoire et promesse*. Paris : Éd. Galilée, 1989.

FROMM, E. *O medo a liberdade*. Trad. de Octávio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

GANDESHA, S. Leaving Home: On Adorno and Heidegger. In: RUSH, Fred (Ed.) *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

GOLDSCHMIT, M. *Une langue à venir : Derrida, l'écriture hyperbolique*. Paris : Lignes, 2006.

GRISONI, Dominique. *Politiques de la philosophie*. Paris : Grasset, 1976.

HABER, S. ; KERVÉGAN, J. F. ; & FOESSEL, M. L'effet Habermas dans la philosophie française. In : *Habermas le dernier philosophe* ; Esprit, n. 417. Paris, 2015, p. 55-68.

JAY, M. *La imaginacion dialectica: historia de la Escuela de Frankfurt y el Insstituto de Investigacion Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus, 1989.

JIMENEZ, M. *Vers une Esthétique Négative*. Adorno et la modernité. Paris : Le Sycomore, 1983.

KOFMAN, S. *Paroles suffoquées*. Paris : Galilée, 1987.

LÈBRE, J. Derrida, La justice sans condition. Paris : Michalon, 2013.

LEBRUN, F. De la destruction du langage au sein de la barbarie capitaliste. In : VASSORT, P. (dir.) *Théorie critique de la crise* : École de Francfort, controverses et interprétations. Caen : Le bord de l'eau, 2013.

LEVINAS, E. *Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité. Paris : Essais, 1971.

LYOTARD, J.F. Discussions ou : phraser «après Auschwitz». In Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, *Les Fins de l'homme: partir du travail de Jacques Derrida: Colloque de Cérisy*, 23 Juillet - 2 Août 1980. Paris, Galilée, 1981.

\_\_\_\_\_. *Le Différend*. Éditions Minuit, Paris, 1983.

\_\_\_\_\_. *Des dispositifs pulsionnels*. Galilée, Paris, 1994.

\_\_\_\_\_. *O inumano: considerações sobre o tempo*. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

MARTIN, J.C. *Derrida Un démantèlement de L'Occident*. Paris : Max Milo Éditions, 2013.

MENKE, C. *La souveraineté de L'Art*. L'expérience esthétique après Adorno et Derrida. Traduit de l'allemand par Pierre Rusch. Paris : A Colin, 1993.

MOTTE, A. *Au-delà du mot* : une "écriture du silence" dans la littérature française au vingtième siècle. Münster : Lit, 2004.

MOUTOT, G. *Adorno, Langage et réification*. Paris, Presses Universitaires de France – puf, 2004.

\_\_\_\_\_. *Essai sur Adorno*. Paris : Éd. Payot, 2010.

MÜLLER-DOOHM, S. *Adorno*, traduit par Bernard Lortholary. Paris : Gallimard, 2004.

MÜNSTER, A. *Adorno, une introduction*. Paris : Hermann Éditeurs, 2008.

NOBRE, M. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

OLIVEIRA, M. C. De rabinos e cabalistas a Benjamin, Rosenzweig e Derrida. In: NASCIMENTO, E.(org.) *Jacques Derrida: Pensar a desconstrução*. São Paulo: Editora Estação da Liberdade, 2005.

OUATTARA, B. *Adorno et Heidegger : Une controverse philosophique*. Paris : Éditions L'Harmattan, 1999.

PEETERS, B. *Derrida*. Grandes Biographies. Flammarion, Paris, 2010.

PETITDEMANGE, G. Postface. In : ADORNO, T.W. *Jargon de l'authenticité*. Traduit par Éliane Escoubas. Paris: Éditions Payot, 2009.

PETROSINO, S. *Jacques Derrida et la loi du possible*. Traduit de l'italien par Jacques Rolland. Paris : Éd. du Cerf, 1994.

PLASS, U. *Language and History in Adorno's Notes to Literature*. New York and London : Routledge, 2013.

RICARD, M. A. *Adorno l'humaniste*. Essai sur sa pensée morale et politique. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2012.

ROCHLITZ, R. Critiquer une tradition: pourquoi, au nom de quoi, comment? In : *Hermès, La Revue*, n. 1, p. 165-172, 1992.

\_\_\_\_\_. *Le vif de la critique / Rainer Rochlitz ; textes réunis et édités par Christian Bouchindhomme et Geneviève Rochlitz*. Tome 3, Philosophie contemporaine. La Lettre volée, Bruxelles, 2010.

ROGOZINSKI, J. Lyotard, le différend, la présence. In : *Témoigner du différend, quand phraser ne se peut : autour de Jean-François Lyotard* : [exposés au colloque du Centre Sèvres, 29 mai 1987] / Francis Guibal et Jacob Rogozinski. Éditions Osiris. Paris, 1989, p. 61-79.

SCHANZ, H.J. Adorno: Auschwitz et la métaphysique. *Les Études philosophiques*, n. 4, p. 519-537, 2008.

SCHMIDT, J. Language, Mythology, and Enlightenment: Historical Notes on Horkheimer and Adorno's "Dialectic of Enlightenment". In: *Social Research*. Vol.65, n.4, p. 807-838. New York, 1998.

SHEEHAN, P. Postmodernism and philosophy. In: CONNOR, Steven (Ed.) *The Cambridge Companion to Postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

SKINNER, A. A ética da palavra e o trabalho do luto. In: NASCIMENTO, E.(org.) *Jacques Derrida: Pensar a desconstrução*. São Paulo: Editora Estação da Liberdade, 2005.

STEINER, G. *Linguagem e Silêncio*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

THORSTEINSSON, B. *La question de la justice chez Jacques Derrida*. Paris : L'Harmattan, 2007.

WARD, G. Deconstructive theology. In: VANHOOZER, Kevin J. (Ed.) *The Cambridge Companion to Postmodern*

*Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

WHITEBOOK, J. On Adorno's Kant-Freud Interpretation. In: RUSH, Fred (Ed.) *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

WIGGERSHAUS, R. *L'école de Francfort : histoire, développement, signification*. Trad. de l'allemand par Lilyane Deroche-Gurcel. Paris : Presses universitaires de France, 1993.

ZIMA, P. V. *Théorie critique du discours*. La discursivité entre Adorno et le Postmodernisme. Paris : L'Harmattan, 2003.

\_\_\_\_\_. Subjectivité et négativité : Adorno et Lyotard. In : *La postérité de l'école de Francfort*. Éditions Syllepse. Paris, 2004, p. 39-50.